3 1761 09374783 0

Aus
Natur und Geisteswelt

741

Geschichte der Philosophie I:

E. Hoffmann

# Die griechische Philosophie

## von Thales bis Platon

B. G. Teubner · Leipzig · Berlin

# Die Sammlung

# „Aus Natur und Geisteswelt"

nunmehr über 800 Bände umfassend, bietet wirkliche „Einführungen" in abgeschlossene Wissensgebiete für den Unterricht oder Selbstunterricht des Laien nach den heutigen methodischen Anforderungen und erfüllen so ein Bedürfnis, dem weder umfangreiche Enzyklopädien, noch skizzenhafte Abrisse entsprechen können. Die Bände wollen jedem geistig Mündigen die Möglichkeit schaffen, sich ohne besondere Vorkenntnisse an sicherster Quelle, wie sie die Darstellung durch berufene Vertreter der Wissenschaft bietet, über jedes Gebiet der Wissenschaft, Kunst und Technik zu unterrichten. Sie wollen ihn dabei zugleich unmittelbar im Beruf fördern, den Gesichtskreis erweiternd, die Einsicht in die Bedingungen der Berufsarbeit vertiefend.

Die Sammlung bietet aber auch dem Fachmann eine rasche zuverlässige Übersicht über die sich heute von Tag zu Tag weitenden Gebiete des geistigen Lebens in weitestem Umfang und vermag so vor allem auch dem immer stärker werdenden Bedürfnis des Forschers zu dienen, sich auf den Nachbargebieten auf dem laufenden zu erhalten. In den Dienst dieser Aufgaben haben sich darum auch in dankenswerter Weise von Anfang an die besten Namen gestellt, gern die Gelegenheit benutzend, sich an weiteste Kreise zu wenden.

So konnte der Sammlung auch der Erfolg nicht fehlen. Mehr als die Hälfte der Bände liegen bereits in 2. bis 8. Auflage vor; insgesamt hat die Sammlung bis jetzt eine Verbreitung von fast 5 Millionen Exemplaren gefunden.

Alles in allem sind die schmucken, gehaltvollen Bände besonders geeignet, die Freude am Buche zu wecken und daran zu gewöhnen, einen Betrag, den man für Erfüllung körperlicher Bedürfnisse nicht anzusehen pflegt, auch für die Befriedigung geistiger anzuwenden.

Jeder der meist reich illustrierten Bände
ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich

Leipzig, im Mai 1925. **B. G. Teubner**

Ein vollständiges Verzeichnis versendet auf Wunsch der Verlag, Leipzig, Poststraße 3/5

**Bisher sind zur Philosophie und Psychologie erschienen:**

**Einführung in die Philosophie.** Von Professor Dr. R. Richter. 5. Auflage von Dr. M. Brahn. (Bd. 155.) — Zur Einführung

**Philosophie,** ihr Wesen, ihre Grundprobleme, ihre Literatur. Von Geh. Reg.- u. Ministerialrat Dr. H. Richert. 4. Aufl. (Bd. 186.)

**Grundwissenschaftliche Philosophie.** Von Dr. J. E. Heyde. (Bd. 548.)

**Phil. Wörterbuch.** Von Studienrat Dr. P. Thormeyer. 3. Aufl. (Teubners kl. Fachwörterbücher. Bd. 4.)

**Grundriß der Logik.** Von Dr. K. J. Grau. 2. Aufl. (Bd. 637.) — Logik und Psychologie

**Einf. i. d. Psychologie.** V. Prof. Dr. E. v. Aster. 2. A. M. 4 Fig. (492.)

**Einführung in die experimentelle Psychologie.** Von Prof. Dr. N. Braunshausen. 2. Aufl. Mit 17 Abb. im Text. (Bd. 484.)

**D. Seele d. Menschen.** V. Geh. Rat Prof. Dr. J. Rehmke. 5. A. (36.)

**Die Mechanik des Geisteslebens.** Von Geh. Med.-Rat Prof. Dr. M. Verworn. 4. Aufl. Mit 19 Abb. i. T. (Bd. 200.)

**Die Sinne des Menschen, Sinnesorgane u. Sinnesempfind.** Von Hofr. Prof. Dr. J. K. Kreibig. 3. Aufl. Mit 30 Abb. (Bd. 27.)

***Psychologie des Kindes.** Von Professor Dr. R. Gaupp. 5. Auflage. Mit zahlr. Abbildungen. (Bd. 213.)

**Geist. Veranlag. u. Vererbung.** V. Dr. G. Sommer. 2. A. (512.)

**Leib und Seele in ihrem Verhältnis zueinander.** Von Dr. med. et phil. G. Sommer. (Bd. 702.)

**D. krankhaften Erscheinungen d. Seelenlebens.** Allg. Psychopathologie. Von Privatdoz. Dr. phil. et med. E. Stern. (Bd. 764.)

**Die geistigen Krankheitszustände des Kindesalters.** Von Dir. Dr. O. Mönkemöller. (Bd. 505.)

**Angewandte Psychologie.** Methoden und Ergebnisse. Von Privatdozent Dr. phil et med. E. Stern. (Bd. 771.)

**Tierpsychologie.** Eine Einführung in die vergleichende Psychologie. Von Prof. Dr. K. Lutz. Mit 29 Abb. (Bd. 826.)

**Die Handschriftenbeurteilung.** Eine Einführg. i. d. Psychol. d. Handschrift. Von Prof. Dr. G. Schneidemühl. 3., durchges. u. erw. Aufl. Mit 47 Handschriftennachbild. i. T. u. auf 1 Tafel. (Bd. 514.)

**Hypnotismus u. Suggestion.** V. Dr. E. Trömner. 4. Aufl. (199.)

**Die Psychologie d. Verbrechers.** Kriminalpsychol. Von Strafanstaltsdir. Dr. med. P. Pollitz. 3. Aufl. Mit 5 Diagr. (Bd. 248.)

**Psychologisches Wörterbuch.** Von Privatdozent Dr. F. Giese. Mit 60 Fig. (Teubn. kl. Fachwörterb. Bd. 7.)

**Grundzüge der Ethik.** Mit besonderer Berücksichtigung der pädagogischen Probleme. Von Dr. h. c. E. Wentscher. 2. Aufl. (Bd. 397.) — Ethik

**Aufgaben und Ziele des Menschenlebens.** Von Prof. Dr. J. Unold. 5., verb. Auflage. (Bd. 12.)

**Sittl. Lebensanschauung.** d. Gegenwart. Von Geh. Kirchenr. Prof. Dr. O. Kirn 4. Aufl., durchges. v. Prof. D. Dr. H. Stephan. (Bd. 177.)

**Das Problem der Willensfreiheit.** Volkshochschulvorträge. Von Professor Dr. G. F. Lipps. 2., veränd. Aufl. (Bd. 383.)

**Sexualethik.** Von Prof. Dr. H. E. Timerding. (Bd. 592.)

Ästhetik

**Ästhetik.** Von Prof. Dr. R. Hamann. 2. Aufl. (Bd. 345.)

**Poetik.** V. Dr. R. Müller-Freienfels. 2., erw. Aufl. (Bd. 460.)

Religionsphilosophie

**Einführung in die Religionsphilosophie.** Von Generalsuperintendent Lic. D. Dr. P. Kalweit. 2. Aufl. (Bd. 225.)

**Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit.** Von Prof. Dr. C. Clemen. (Bd. 544.)

**Glauben und Wissen.** Von Prof. D. W. Bruhn. (Bd. 730.)

Naturphilosophie

**Naturphilosophie.** V. Prof. Dr. J. M. Verweyen. 2. A. (Bd. 491.)

**Weltentstehung in Sage und Wissenschaft.** Von Prof. Dr. K. Ziegler u. Prof. Dr. S. Oppenheim. Mit 4 Fig. i. Text. (719.)

**Weltuntergang in Sage und Wissenschaft.** Von Prof. Dr. K. Ziegler und Prof. Dr. S. Oppenheim. (Bd. 720.)

Geschichte der Philosophie

**Führende Denker.** Geschichtliche Einleitung in die Philosophie. Von Prof. Dr. J. Cohn. 4., durchges. Aufl. Mit 6 Bildn. (Bd. 176.)

**Geschichte der Philosophie.** In 7 Bänden. I. Griechische Philosophie von Thales bis Plato. Von Prof. Dr. E. Hoffmann. *II. Antike Philosophie bis Poseidonios. Hellenistisch-christliche Philosophie. *III. Philosophie des Mittelalters und der Renaissance. *IV. Von Descartes bis Leibniz. V. Das Jahrhundert der Aufklärung. (Vom englischen Empirismus bis Kant.) Von Prof. Dr. S. Marck. VI. Der deutsche Idealismus. (Nachkantische Philosophie, erste Hälfte.) Von Prof. Dr. J. Cohn. *VII. Neueste Philosophie. (Nachkantische Philosophie, zweite Hälfte.) (Bd. 741/47.)

**Die Freimaurerei.** Eine Einführung in ihre Anschauungswelt und in ihre Geschichte. Von Geh. Rat Dr. L. Keller. 3. Aufl. von Geh. Archivrat Dr. G. Schuster. (Bd. 463.)

Philosophie d. Altertums

**Griech. Weltanschauung.** V. Prof. Dr. M. Wundt. 2. Aufl. (329.)

Neuere Philosophie

**Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit.** Von Professor Dr. L. Busse. 7. Auflage, herausgegeben von Geh. Hofrat Professor Dr. R. Falckenberg. (Bd. 56.)

**Die großen englischen Philosophen Locke, Berkeley, Hume.** Von Studienrat Dr. P. Thormeyer. (Bd. 481.)

**Rousseau.** Von Prof. Dr. P. Hensel. 3. Aufl. Mit Bildn. (180.)

**Immanuel Kant.** Darstellg. u. Würdigung. V. Geh. Hofrat Prof. Dr. O. Külpe. 5. Aufl., hrsg. v. Oberschulrat Prof. Dr. A. Messer. Mit 1 Bildnis Kants. (Bd. 146.)

**Schopenhauer.** Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. Von Geh. Reg.- u. Ministerialrat Dr. H. Richert. 4. Aufl. Mit 1 Bildnis. (Bd. 81.)

**Johann Friedrich Herbarts Leben und Lehren.** Von Schulrat Dr. Th. Fritzsch. (Bd. 164.)

**Friedrich Nietzsche.** Von Prof. Dr. F. Köhler. (Bd. 601.)

Neueste Philosophie

**Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland.** Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen. Von Geh. Hofrat Prof. Dr. O. Külpe. 7., verb. Aufl., hrsg. von Oberschulrat Prof. Dr. A. Messer. (Bd. 41.)

**Okkultismus, Spiritismus u. unterbewußte Seelenzustände.** Von Dr. R. Baerwald. (Bd. 560.)

**Theosophie und Anthroposophie.** Von Prof. D. W. Bruhn. (Bd. 775.)

Die mit * bez. und weitere Bände befinden sich in Vorbereitung.

Philos. H
HG9948

Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen

741. Band

# Geschichte der Philosophie

Herausgegeben von Jonas Cohn

Erster Teil:

## Die griechische Philosophie

von Thales bis Platon

Von

Dr. Ernst Hoffmann
in Berlin

503379
24.1.50

Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1921

Schutzformel für die Vereinigten Staaten von Amerika:
Copyright 1921 by B. G. Teubner in Leipzig

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten

# Inhalt.


| | | Seite |
|---|---|---|
| | Literaturangaben für Band I | 4 |
| | Einleitung | 5 |
| I. | Die griechische Philosophie als Vergangenheit und Gegenwart | 9 |
| II. | Die Begründung der Wissenschaften | 12 |
| | 1. Der Beginn der griechischen Aufklärung | 12 |
| | 2. Die Vorstadien der Wissenschaft | 14 |
| | 3. Die Wendung zur Wissenschaft | 16 |
| III. | Der Charakter der griechischen Philosophie | 17 |
| | 1. Die Epochen der griechischen Philosophie | 17 |
| | 2. Die philosophische Lebensform | 19 |
| IV. | Die Philosophie der Vorsokratiker | 21 |
| | 1. Die Milesier und Pythagoreer | 21 |
| | 2. Herakleitos und die Eleaten | 34 |
| | 3. Die Mechanisten und Anaxagoras | 50 |
| V. | Die Philosophie der Sophisten | 73 |
| | 1. Die Erkenntnislehre | 75 |
| | 2. Die Eristik | 78 |
| | 3. Das System der Natur | 79 |
| VI. | Sokrates | 81 |
| | 1. Die Sokratische Methode | 82 |
| | 2. Das Sokratische Wissen | 83 |
| | 3. Die Sokratische Tugend | 85 |
| | 4. Der Sokratische Eudämonismus | 87 |
| | 5. Die Bedeutung des Sokrates | 89 |
| VII. | Platon | 91 |
| | 1. Vorstadien zur Idee | 91 |
| | 2. Erkenntnis und Sinneswahrnehmung | 96 |
| | 3. Die Begründung der Ideenlehre | 98 |
| | 4. Zweiweltenlehre und Methexis | 103 |
| | 5. Die Idee des Guten | 109 |

## Literaturangaben für Band I.

H. v. Arnim, Die europäische Philosophie des Altertums (Kultur der Gegenwart, Abt. Allgemeine Geschichte der Philosophie) und Windelbands Darstellung in Bd. V, 1 des Handbuchs d. klass. Altertumsw. sind für den ideengeschichtlichen Zusammenhang die besten Führer. — Zellers Philosophie der Griechen, drei Bände in sechs Teilen, ist noch immer die Grundlage für jedes eingehende Studium. — Gomperz' Griechische Denker (3 Bände) zeichnen sich mehr durch leichte Lesbarkeit als durch Zuverlässigkeit aus. — Von Joel, Gesch. der antiken Philosophie, ist (Tübingen 1921) der erste Band erschienen. Hier ist, in vollendeter Weise, eindringende historische Forschung mit philosophischem Geiste vereint. — J. Burnet, Die Anfänge der Griechischen Philosophie (übers. v. E. Schenkl, Leipzig 1913) behandelt die Vorsokratiker monographisch im engsten Anschluß an den Wortlaut der Fragmente und ist durch philologische Genauigkeit und Zuverlässigkeit den meisten anderen Darstellungen überlegen. — E. Kühnemann, Grundlehren der Philosophie (Berlin 1899) enthält Studien über Vorsokratiker, Sokrates, Platon, die anhand der historischen Anfänge des philosophischen Denkens in die Grundprobleme der Philosophie einführen. — Das Material für Sokrates gibt Heinrich Maier, Sokrates, Tübingen 1913. — U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon. Erster Band, Leben und Werke (Berlin 1919). Die erste Biographie Platons seit dem Altertum, die das Bild eines leibhaftigen Menschen des 5./4. Jahrhunderts vor Augen führt. — Auf zusammenhängende monographische Darstellungen der Platonischen Lehre kann heutzutage nicht verwiesen werden, sie müssen angesichts der neueren Einzelforschungen alle als veraltet angesehen werden. Als Nachschlagewerke geeignet: Raeder, Platons philosophische Entwicklung, Leipzig 1905, und Ritter, Platon Bd. I, München 1910.

Für den Text der Fragmente der Vorsokratiker ist H. Diels' dreibändiges Werk „Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch", Berlin 1912, 3. Aufl. die Grundlage. In deutscher Sprache (mit gediegener Einleitung und knappen Anmerkungen) gibt sie W. Nestle, Die Vorsokratiker, Jena 1908. — Die besten Ausgaben der Werke Platons in deutscher Sprache sind Schleiermachers Übersetzungen (z. T. in Reclams Bibliothek aufgenommen) und Otto Apelts Übersetzung in der Philosophischen Bibliothek von Meiner.

Gesamtdarstellungen der Geschichte der Philosophie s. S. 8.

# Einleitung.

Die Einheit alles dessen, was wir mit dem Worte „Philosophie" zusammenfassen, läßt sich nur von dem Ziele des Philosophierens her bestimmen. Der Mensch, umgeben von einer rätselvollen, ihn bedrohenden und nährenden Welt, von der er jeweils nur kleine Teile deutlich erfaßt, erstrebt ein Verhältnis zu ihr, das ihm innere Sicherheit und Halt gegen die eindringenden Fremdheiten gibt. Dreifach sind seine Bemühungen, diesen Halt zu gewinnen. Er lernt die Dinge meistern, von denen sein Leben am unmittelbarsten abhängt, er ist das Tier, das Werkzeuge nicht nur für einen vorübergehenden Zweck verwendet (das tut auch der Schimpanse), sondern zu dauerndem Gebrauch formt, bewahrt, verbessert. Dadurch lernt er auf bestimmte Eigenschaften der Dinge achten, auf die er zu wirken hat; aus der Praxis entwickelt sich die ihr dienende Kenntnis. An diese vorwissenschaftlichen Anfänge der Technik knüpft die entstehende Wissenschaft an — sie hat hier ihre eine (von vornherein „einzelwissenschaftliche") Wurzel. In allem aber, was solcher Einwirkung unzugänglich ist, ahnt und scheut er übermächtige Wesen, über die er durch Zauber Gewalt zu bekommen, die er durch Opfer zu besänftigen sucht. Endlich begnügt sich sein Geist nicht mit dem Nebeneinander von nutzbaren Dingen und von Göttern, die man anzubeten und durch Zauber zu gewinnen hat, er fragt nach dem Ganzen, nach der Einheit der Welt, wie er sich der Einheit des eigenen, in so viele Triebe zerspaltenen Wesens dunkel bewußt zu werden beginnt. Auf dem Boden religiöser Denkweise erwächst diese Frage, und sie wird zuerst beantwortet durch Mythen über die Entstehung von Göttern und Welt. Aber der ausgebildetere Geist begnügt sich damit nicht, sondern sucht auf die allgemeine Frage eine begriffliche Antwort. Mag ihn dabei die technisch erworbene Kenntnis leiten, mag die Reinigung und Erhöhung der Götter ihn führen — jedenfalls entsteht etwas Neues, wenn er die Antwort nicht mehr, wie eine überlieferte Geschichte, schlicht hinnimmt, sondern kritisch prüft. Wir können sagen: Philosophie entsteht,

wo der Mensch eine wissenschaftliche d. h. begründete Antwort auf die Fragen nach Sein und Sinn des Ganzen der Welt sucht. Alle späteren Religionen und Einzelwissenschaften stehen unter dem Einfluß der so anhebenden philosophischen Entwicklung, sie geben der Philosophie dafür immer von neuem mächtige Antriebe. Will man in diesem vielverschlungenen Gewebe den Faden der Philosophie kenntlich machen, so muß man immer an die zwei Bestandteile der philosophischen Grundfrage denken: Sie geht auf das Ganze und sie sucht begründete, wissenschaftliche Antwort. Daß die Grenze nach der Seite der Religion wie nach der der Einzelwissenschaft hin verschwimmt, liegt in der Sache begründet — das Kerngebiet der Philosophie wird davon nicht betroffen.

Auf den verschiedensten Wegen hat der Geist Befriedigung des philosophischen Bedürfnisses gesucht; entscheidend ist immer der Moment gewesen, in dem er fand, daß die Einheit seiner selbst, des Geistes, Vorbild der Welteinheit ist. Aber in den Begriff der Philosophie, wie eine Geschichte der Philosophie ihn braucht, gehört diese Verschiedenheit der Wege nicht mehr hinein, noch weniger etwa eine Entscheidung zwischen diesen Wegen. Vielmehr ist gerade dies eine Hauptaufgabe der Geschichte der Philosophie, zu zeigen, in welchen verschiedenen Gegenständen und Behandlungsweisen der Gegenstände man den Aufschluß über das Ganze zu finden hoffte. Wie schon gesagt, ist die Philosophie nicht isoliert erwachsen, sondern in engster Verbindung mit den anderen Tätigkeiten des menschlichen Geistes. Nicht nur mit der Religion und der aus der Praxis aufsteigenden Kenntnis der Einzeldinge tauscht sie Wirkungen, auch der bildenden Tätigkeit der Künste, auch der Ausgestaltung der sozialen Beziehungen in Sitte und Recht, in Gesellschaft und Staat dankt und gibt sie Anregungen. Anfangs sind diese Beziehungen mehr naturhaft, gegeben in der Einheit der Person, die zugleich Philosoph und Dichter, Staatsmann und Forscher ist. Hat aber der Geist erst in sich selbst den einheitlichen Mittelpunkt gefunden, dann tritt der Wille, sich über den Zusammenhang der Betätigungen des Geistes klar zu werden, in die Philosophie selbst ein, und sie, die anfangs unbewußt die Kulturlage spiegelte, wird nun zur bewußten Kulturerkenntnis. Die Einheit des Geistes, der sich in seinen Schöpfungen erkennt, mit der Welt, in der er sich bewährt und erhält — das ist dann der höher entwickelte Sinn des alten Zieles der Philosophie.

Schon diese Abhängigkeit der Philosophie von der Kulturlage läßt vermuten, daß ihr die eigene Geschichte wichtiger ist, als den Einzelwissenschaften die ihrige. Dazu kommt ihr Wille zum Ganzen. Das Ganze der Welt und des Geistes läßt sich nur in bestimmter Ansicht sehen, die Folge und das Nebeneinander dieser Ansichten wird es immer besser anschauen lehren. Dabei sind aber die verschiedenen Ansichten nicht unabhängig voneinander. Auch ist der Vergleich der philosophischen Systeme mit Ansichten desselben Ganzen, die von verschiedenen Standpunkten her gewonnen sind, nur ein Bild, das, wie alle Bilder, die Sache sehr unvollkommen wiedergibt. Philosophie will doch Wissenschaft sein, Wissenschaft ist begründeter Zusammenhang geprüfter und bewährter Urteile. In wissenschaftliche Urteile gehören geklärte Begriffe. Alle die hier aufgezählten Tätigkeiten des wissenschaftlichen Geistes: Begriffsbildung, Urteilsprüfung, Aufstellung begründeter Zusammenhänge von Urteilen — gehen auch in die Philosophie ein, die, von hieraus gesehen, anderen Wissenschaften gleicht. Aber sie gewinnen veränderte Bedeutung, weil alle die Vereinzelungen, mit deren Hilfe allein hier wie überall wissenschaftliche Strenge möglich ist, doch immer in das Ganze der Philosophie aufgenommen werden sollen. Die Bewegung, die so zwischen Willen zur Ganzheit und Willen zur Exaktheit entsteht, gehört selbst in die Geschichte der Philosophie hinein, die zugleich Selbsterkenntnis der Philosophie sein soll.

Geschichte der Philosophie muß in philosophischem Geist geschrieben werden, wenn sie ihren Gegenstand angemessen behandeln will. Ohne diesen Geist wird sie ein — vielleicht für die Kulturgeschichte wichtiges — Nebeneinander von Einzelheiten bleiben. Wie jedoch Philosophie vor allem auch Wissenschaft ist, so ist Geschichte der Philosophie vor allem eine geschichtliche Wissenschaft, die Tatsachen und Zusammenhänge mit der größtmöglichen Genauigkeit zu erforschen hat. Philosophische Behandlung der Geschichte der Philosophie bedeutet nicht Vernachlässigung der Forschung in den Urkunden, als welche vor allem die Werke der Philosophie in Betracht kommen. Die Forschung auf dem Gebiete der Philosophiegeschichte wird sich nicht auf einen kleinen Kreis von Denkern ersten Ranges beschränken dürfen, sondern auch die Auswirkungen auf breitere Schichten und die Förderung durch zahlreiche mitarbeitende Kräfte hereinziehen müssen. Anders eine kurze Darstellung, wie sie in diesen Bänden erstrebt wird. Sie will kein Nachschlagebuch von Namen, Daten und Büchertiteln, keine Samm-

lung von Ansichten verschiedener Denker sein, sondern Geschichte der Philosophie in philosophischem Geiste, wiewohl in zusammengedrängter Form. Das ist nur möglich, wenn man sich auf die wichtigsten Zusammenhänge und Gestalten beschränkt. Die Literatur, die überall genannt und gekennzeichnet wird, soll dem Leser das Fortarbeiten im Ganzen und das genauere Verfolgen des Einzelnen erleichtern.

Unter den Gesamtdarstellungen der Geschichte der Philosophie seien hier erwähnt: G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hrsg. v. K. L. Michelet, 3 Bde. (Werke XIII—XV), 1833—1836. 2. Aufl. 1840—1843. Erster und größter Versuch einer philosophischen Behandlung der Geschichte der Philosophie, stets wichtig, wenn auch im einzelnen nicht überall zuverlässig und durch die Forschung überholt. Joh. Ed. Erdmann, Grundriß der Gesch. d. Philos., 2 Bde., 1866; brauchbar von der 2. Aufl. 1869 an. 4. Aufl. bearb. v. Benno Erdmann 1896. Vortreffliche, aus den Quellen geschöpfte Darstellung, von bewundernswerter Gelehrsamkeit und großer Klarheit. W. Windelband, Geschichte der Philosophie, zuerst 1892, 7. Aufl. 1916 (die 6. Aufl. ist die Ausgabe letzter Hand) — problemgeschichtliche Darstellung, die den inneren Zusammenhang der Gedankenentwicklung scharfsinnig, reich und tief herausarbeitet. In Verbindung mit dem Buche J. E. Erdmanns das beste Werk zu tieferem Studium. R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, zuerst 1890, 10. Aufl. 1912, eindringlichste, lebendigste, persönlichste Darstellung. Fr. Überweg, Grundriß der Gesch. d. Philos. (zuerst erschienen 1862—1866). Bd. I Altertum 11. Aufl. v. Karl Praechter 1920. Bd. II patristische und scholastische Zeit. 10. Aufl. v. Matthias Baumgartner 1915. Bd. III. Neuzeit bis zum Ende des 18. Jhdts. 11. Aufl. v. Max Frischeisen-Köhler 1914. Bd. IV von Beginn des 19. Jhdts. bis auf die Gegenwart. 11. Aufl. v. Konstantin Österreich 1916. Wichtigstes Nachschlagewerk, jetzt auch im Text auf die Höhe der Forschung gebracht. Eingehende Literaturnachweise. Paul Deussen, Allgem. Geschichte der Philosophie, mit bes. Berücksichtigung der Religionen — hier zu erwähnen, weil Bd. I in 3 Abteilungen (1894, 1899, 1908, Abt. 1. u. 2, 2. Aufl. 1906, 1907) die indische Philosophie eingehend, die chinesisch-japanische knapper darstellt. Wir mußten auf Aufnahme der orientalischen Philosophie verzichten, weil sie auf die europäische erst seit dem 19. Jhdt. deutlich nachweisbare Wirkungen übt. An sich aber ist sie höchst wichtig. — Eine kürzere Gesamtdarstellung, die durch Inhaltsangaben der Schriften, Literaturangaben usf. sich den Lesern dieser Bändchen und als ergänzendes Nachschlagebuch sehr empfiehlt, ist Karl Vorländer, Geschichte der Philosophie, 2 Bde., 5. Aufl. 1919. Zur Übersicht und Repetition recht brauchbar: Chr. Joh. Detr, Abriß der Geschichte der Philosophie, 12. Aufl. v. Max Frischeisen-Köhler 1918. — Die Hauptwerke der Philosophie meist in guten Ausgaben und Übersetzungen in der „Philosophischen Bibliothek" (jetzt Felix Meiner). Auch der größte Teil der bei Reclam erschienenen Ausgaben ist empfehlenswert.

Jonas Cohn.

# I. Die griechische Philosophie als Vergangenheit und Gegenwart.

Die Geschichte der abendländischen Philosophie erstreckt sich bisher über einen Zeitraum von zweieinhalb Jahrtausenden, von denen die griechische Philosophie für sich allein mehr als ein volles Jahrtausend in Anspruch nimmt. Sie macht also nicht sowohl den Anfang unserer Philosophiegeschichte als vielmehr nahezu ihre eine Hälfte aus. Wie ihre Erzeugnisse, rein literarisch betrachtet, dadurch eine Einheit bilden, daß sie in der nämlichen griechischen Sprache niedergelegt gewesen sind, so bilden auch ihr Gehalt und ihre Entwicklung eine Einheit, insofern die in ihrem Verlaufe aufgefundenen und geförderten Grundprobleme in einem fest verklammerten Zusammenhange stehen. Bildet in diesem Sinne die griechische Philosophie eine in sich geschlossene „Epoche" der Philosophie überhaupt, so muß andererseits bedacht werden, daß die Epochen, in welche die Wissenschaft den Ablauf der Geistesgeschichte zerlegt, nicht durch Abgründe voneinander geschieden sind. Keineswegs hat in der Epoche der neueren Philosophie die der alten nur noch antiquarischen Wert. Allerdings arbeitet die moderne Wissenschaft teilweise mit anderen Methoden als das Altertum, auch sind bestimmte Einzelwissenschaften aus dem System der Philosophie ausgeschieden und andere in ihm neu entstanden, ja sogar einige Voraussetzungen der Philosophie selbst haben gewisse Wandlungen erfahren (wie sie auch fernerhin erfahren werden, solange geistesgeschichtliches Leben sein wird). Dennoch ist der Wert der alten Philosophie auch für uns heut Lebende kein bloß historischer, sondern ein ganz unmittelbarer und unersetzlicher. Man kann sich mit der Philosophie der Griechen nicht nur um der Griechen, sondern auch um der Philosophie selbst willen beschäftigen.

Dies läßt sich schon in gewissem Grade durch den Vergleich mit anderen Wissenschaften klarmachen, z. B. mit der Astronomie, auf die um so eher in diesem Zusammenhang verwiesen werden darf, als die philosophische „Weltanschauung" im Altertum eng verschwistert gewesen ist mit dem astronomischen „Anschauen" der Weltkugel. Wer sich mit griechischer Astronomie beschäftigt, setzt sich dadurch nicht nur in den Stand, das antike Weltbild mit dem heute geltenden zu vergleichen, sondern von den Griechen selbst kann er lernen, wie sie ihr eigenes

Weltbild bereits überwinden und das neue in seinen wesentlichen Grundzügen vorbereiten, obwohl der Irrtum vorerst noch jahrhundertelang seine Macht behält. Mehr als ein griechischer Astronom deutete die ungleiche Helligkeit der Sterne auf ungleiche Entfernung von der Erde, wurde also an der antiken Vorstellung von einer festen Himmelsschale, in der die Fixsterne ruhen, irre. Mehr als einem wurde die antike Lehre von der Erde als Mittelpunkt der Welt brüchig, und grundsätzlich war diese geozentrische Auffassung in dem Augenblick vernichtet, als Platon die Entscheidung zwischen ihr und der heliozentrischen Auffassung von der Beantwortung folgender Frage abhängig machte: Welche von beiden Theorien leistet mehr zur Erklärung der Himmelserscheinungen? Wer so fragt, ist nicht mehr an das Dogma gebunden, sein Geist ist bereits kritisch eingestellt. So war es denn ganz naturgemäß, daß im Beginne der Neuzeit die Schöpfer des modernen Weltbildes in allen entscheidenden Punkten an ihre großen antiken Vorgänger anknüpften, und noch heute kann jeder das, was die moderne Astronomie als Wahrheit anerkennt, in der griechischen Astronomie im werdenden Zustand kennenlernen. Die Neuzeit folgt nicht einfach auf das Altertum, sie entsteht bereits in ihm. Vergleicht man die scheinbar so entgegengesetzten Weltbilder des Ptolemaios und Kopernikus auf der einen Seite mit dem babylonischen oder mexikanischen Weltbild andererseits, so stehen jene beiden durch ein Jahrtausend getrennten Vertreter der abendländischen Wissenschaft wie zwei ähnliche Brüder im Gegensatz zu jenen ganz fremdartigen, außereuropäischen Erscheinungen. Unsere abendländische Kulturgeschichte hat ein relativ in sich selbst geschlossenes, nach außen durch ihr eigenes Wesen scharf abgegrenztes Gepräge.

Wie das astronomische Denken der Griechen seine eigenen Schranken durchbrach, so ist auch die griechische Philosophie in ihren größten Vertretern noch über sich selbst hinausgewachsen. Es genüge, einen Punkt zu bezeichnen, der aber für sich allein so bedeutend ist, daß er weitere Aufzählung überflüssig macht. Man stellt heute oft mit gewissem Recht die antike und die moderne Erkenntnislehre in Gegensatz, insofern die Alten im Erkennen nur ein Abbilden gegebener Gegenstände sahen, die modernen Theorien aber einen Akt des schöpferischen Bewußtseins. Aber bei niemandem kann man noch heute besser den ersten und entscheidenden Versuch für die Überwindung der Abbildtheorie entstehen und gelingen sehen als bei Platon, der nach Kants Wort „sehr wohl

bemerkte, daß unsere ... Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne". Indem Platon das Erkennen ein Erzeugen nannte, überwand er in der Tat die grundlegende Voraussetzung des gesamten griechischen Denkens, machte aus dem Abbilden des Erkenntnisobjektes ein Bearbeiten desselben und muß uns heute in unmittelbarer Nähe Kants erscheinen. Dasselbe wie von der Abbildtheorie kann von allen anderen Voraussetzungen des philosophischen Denkens der Griechen gezeigt werden: was von ihnen im geschichtlichen Verlaufe nicht standhalten sollte und aufgegeben werden mußte, ist erstmalig immer bereits von ihnen selbst überwunden worden, wie ja im Grunde überhaupt nur ein solcher Ablauf Werden und Entwicklung genannt werden darf, der auf seinen Höhepunkten bereits zeigt, daß seine Kraft über ihn selber hinausweist und so Stillstand unmöglich macht.

Die Gegenwart der Philosophie hängt aber noch in einer anderen Beziehung mit ihrer Vergangenheit zusammen. Jeder weiß, daß bestimmte Namen griechischer Philosophen oder Philosophenschulen noch heute dazu verwendet werden, um Typen von Denkrichtungen und Weltanschauungen zu bezeichnen; man benennt nicht nur antike und moderne Denksysteme mit derselben Bezeichnung, etwa Rationalismus oder Idealismus, sondern man spricht sogar von modernen Sophisten, Platonikern oder Aristotelikern. Hierin zeigt sich, daß man gewissen Standpunkten und Richtungen der antiken Philosophie eine noch immer gültige, exemplarische Bedeutung zuerkennt, ähnlich wie in der Kunst Goethe den Charakter der antiken Werke für exemplarisch erklärt und sich als Homeriden bezeichnet hat. Welche Bedeutung dem antiken Denken gerade in dieser Beziehung zukommt, darauf muß es uns nach dem Zwecke dieser Sammlung hier vor allem ankommen. Es wird sich zeigen, daß in der griechischen Philosophie die weltanschaulichen Denkmöglichkeiten grundsätzlich erschöpft, die bis heute gültigen Grundprobleme aufgefunden und diejenigen Wege zu ihrer Lösung gewiesen sind, die wir heute noch gehen. Vor allem aber haben in einem folgerechten Prozeß die Griechen während der vier Perioden ihrer Geistesgeschichte nacheinander jene vier Welten, auf deren Durchdringung es die Philosophie abgesehen hat, nämlich die Außenwelt und Innenwelt, die Mitwelt und Überwelt erstmals entdeckt und der wissenschaftlichen Betrachtung unterzogen.

# II. Die Begründung der Wissenschaften.

## 1. Der Beginn der griechischen Aufklärung.

Das vorwissenschaftliche Zeitalter im geschichtlichen Dasein der Völker ist gekennzeichnet durch die unbeschränkte Herrschaft mythischer Tradition im Denken der Menschen. Die Formen, in denen das Einzelleben sowie das Dasein der Familien und Staaten abläuft, die Rechtseinrichtungen und der Kultus, die Ansichten über Himmel und Erde, über Wind und Wetter, über Leben und Tod, über Krankheit, Krieg, Sitte, all dies ist durch Normen gebunden, deren Ursprung die Menschen nicht anders zu begreifen trachten als dadurch, daß sie ihre Kenntnis auf die ältesten Ahnen zurückführen, die ihrerseits ihre Weisheit dem Verkehr mit Göttern verdankt haben sollen; Normen also, die gelten und dauern nur kraft der Überlieferung. All diese einzelnen Normen und ihre Gesamtheit können im weitesten Sinne als Mythos bezeichnet werden. Wissenschaftlich wird nun das Verhalten des Menschen, wenn es der Abhängigkeit vom Mythos gerade entgegengesetzt ist; wenn der Wille nach eigener Erkenntnis mündig wird und alle Tradition verwirft, die der Erkenntnis im Wege steht. Wenn wir die Geschichte der abendländischen Wissenschaft um die Wende des siebenten und sechsten Jahrhunderts beginnen lassen, so handeln wir von einer Zeit, in der der Kampf gegen den Mythos in vollem Gange ist und von zwei Fronten aus geführt wird.

Auf der einen Seite wird der alte Mythos von einer neuen Geistesrichtung bekämpft, die in engem Zusammenhang mit gewissen, in jener Zeit entstehenden Religionen, besonders der sogenannten orphischen, steht.[1]) Es entstehen kosmogonische Dichtungen, in denen erste Ansätze ordnenden Nachdenkens und ein tastendes Suchen nach einer Erklärung der Welt bereits sichtbar sind, Dichtungen, in denen z. B. Erde oder Nacht, Luft oder Himmel als Urkräfte an den Anfang aller Dinge gesetzt werden. Die Orphiker selbst stellen Chronos, die Zeit,

1) Die orphische Religion ist Mystik. Sie lehrt die Möglichkeit einer Vereinigung des Menschen mit Gott, welche die alte griechische Religion nicht kennt. Die vollkommene Erlösung der Seele aus dem Fluche des Irdischen, Sinnlichen ist nur durch läuternde Seelenwanderung möglich. So wird das Erdenleben zu einem Dasein auf Probe, dem unentrinnbare Vergeltung folgt. Orphisch beeinflußt ist Odyssee XI 568 ff.

an den Anfang der Welt, er erzeugt Chaos und Äther und bildet aus dem Chaos im Äther das Weltei, das in sich schon das ganze Leben der Welt enthält. Die Götter erscheinen auch bereits als eine Vielheit von Mächten, denen sämtlich eine Kraft innewohnt, und neben den Götternamen treten Begriffe wie Notwendigkeit und Gesetz als weltbewegende Kräfte auf. Die alten Märchen von der Weltentstehung durch Willkür eines Götzen genügen nicht mehr, Ahnungen von Urkräften erfüllen diese neuen Lehren von der Weltschöpfung, und ein Name wie der des Zeus beginnt bereits, das Prinzip der Ordnung in der Welt zu bedeuten. Von dieser Seite aus wird also der Kampf gegen den alten Mythos nur dadurch geführt, daß man neue Mythen schafft, die den fortgeschrittenen Anforderungen des Menschengeistes mehr entsprechen.

Bald aber ertönen noch von einer anderen Seite her Kampfrufe. Es ist der Wille erwacht, die Existenz der Welt ohne jede Anlehnung an den Mythos, rein aus dem Verstande, durch Beobachtungen und ihre Verwertung vermittels einleuchtender Schlüsse zu begreifen. Die Epoche hat begonnen, da man die Dinge des Augenscheins in ihrem Wesen, Forderungen des Herkommens in ihrer Gültigkeit, Vorstellungen des Glaubens in ihrem Rechte erkennen will. Die Menschen sind innegeworden, daß sie im eigenen Urteil, sofern es sich begründen läßt, ein Organ haben, das es mit dem Mythos aufnehmen kann. Nicht nur, daß einzelne es wagen, gegen einzelne altehrwürdige Lehren aufzutreten, wie Theognis gegen die Lehre, daß die Götter die Vatersünde an den Kindern heimsuchen; nicht nur, daß man den Widersinn im Kultus aufspürt und nur diejenigen Mythen halten will, die menschlich deutbar sind, sondern es handelt sich bereits um etwas Grundsätzliches, um den „Austritt des Menschen aus seiner Unmündigkeit", um die Entstehung der Wissenschaft.

Wenn man von einer Begründung der Wissenschaften durch die Griechen spricht, so handelt es sich dabei nicht um Lehrinhalte und Resultate. Käme es auf diese an, so müßte man die Geschichte unserer Mathematik bei den Babyloniern beginnen lassen, die den Griechen wichtige astronomische Einsichten um Jahrhunderte vorweggenommen haben, und auch die Medizin zum Beispiel müßte man ebenfalls vom Orient her ableiten. Mit gutem Grunde aber wird die Mathematik als Wissenschaft auf die Pythagoreer, die wissenschaftliche Heilkunde auf das Zeitalter des Hippokrates zurückgeführt. Denn das Entschei-

dende ist, daß die Pythagoreer zum ersten Male die Gültigkeit mathematischer Sätze nicht nur aus der Anwendbarkeit auf die Beispiele der Erfahrung, sondern aus rein gedanklichen Grundsätzen ableiteten und einen Lehrsatz als Gesetz aussprachen; sowie daß die sog. hippokratische Medizin zum ersten Male Strafe oder Fluch als Ursachen von Krankheiten grundsätzlich verwarf und die Natur des Körpers selbst zum alleinigen Gegenstand ihrer Forschung machte. So ist denn zwar manches Lehrstück vom Orient aus nach Griechenland gelangt und hat die abendländische Wissenschaft und Philosophie bereichert und beeinflußt (so die Lehre von der ewigen Wiederkunft, vom Erkenntnis spendenden Licht, von der göttlichen Emanation), aber solche Lehrstücke erhielten immer erst durch die Berührung mit dem griechischen Denken ihr wissenschaftliches Gepräge und wurden erst hier durch Trennung von den Elementen des Glaubens und Aberglaubens auf die rein gedankliche Form des Begriffes gebracht.

Der Kampf gegen den Mythos bedeutet an sich etwas Negatives: es sollen Fesseln gesprengt werden, es soll eine Abhängigkeit aufhören. In fast unbegreiflicher Schnelligkeit aber folgte bei den Griechen die positive Leistung, die Begründung der Wissenschaften, nach. Eine Erkenntnis jagte die andere, und in drei Jahrhunderten wurden Problemstellungen für Jahrtausende geschaffen, innerhalb weniger Generationen wurde das ganze Gefüge der Grundwissenschaften und der besonderen Disziplinen entwickelt.

Zunächst gilt es zu betrachten, was das vorwissenschaftliche Zeitalter Griechenlands bereits an Vorarbeiten hierzu geleistet hatte.

## 2. Die Vorstadien der Wissenschaft.

Aristoteles hat den Menschen ein von Natur soziales Wesen genannt. Das Menschengeschlecht steht von seinen ersten Anfängen an im Gemeinschaftsleben, welches die Grundlage für seine ganze sittliche Entwicklung ist. Aus dem Beieinanderleben in Familie und Stadt, in Volk und Staat entwickeln sich, lange vor Ausbildung einer wissenschaftlichen Ethik, die sittlichen Güter und Werte, die das Material für späteres wissenschaftliches Nachdenken über Gut und Böse abgeben. Schon wo das Recht in irgendeiner, selbst primitiven Form auftritt, ist bereits Sittlichkeit vorhanden, denn Recht setzt schon die Übereinstimmung der Volksgenossen in Hinsicht auf bestimmte sittliche Forderungen voraus. Bei den Griechen aber ist im Beginn des Auf-

klärungszeitalters Recht bereits in kodifizierter Form vorhanden. Auch in den ältesten Dichtungen, an welche die spätere Ethik nicht weniger als an das bestehende Recht anknüpft, spricht sich schon entwickeltes sittliches Bewußtsein aus. Bei Homer sehen wir bereits hinein in die Bemühungen der Menschen, sich über den Grad von Willensfreiheit klar zu werden, der ihnen verliehen ist. Die Götter vollstrecken nur den Willen der Moira, die Menschen vollends sind Spielzeug für die Laune der Olympier. Poseidon muß nach dem Spruche der Moira Odysseus schließlich heimkehren lassen, aber in der Art, wie er diese Heimkehr zuläßt, bleibt ihm ein gewisses Ausmaß von Freiheit. Odysseus wiederum kann dem ihm von Poseidon beschiedenen Los, zehn Jahre herumzuirren, nicht entgehen, aber wie er die Irrfahrten trägt, ist Sache seiner eigenen Natur. Diesem von Homer geschaffenen Verhältnis der Menschen zu den Göttern, der Götter zum Weltregiment liegt eine tiefe moralische Reflexion zugrunde, und die großen griechischen Dramatiker haben darin eines der tragischen Grundprobleme gesehen. Ein ethisches Vorstadium liegt auch in der Erscheinung der sogenannten Sieben Weisen. Die Lebensregeln, die sie in Form von Sinnsprüchen aufstellten, um praktische Weisheit wie Selbsterkenntnis und Maßhalten zu empfehlen, haben darin ihre Bedeutung, daß sie auf eigenes menschliches Urteil, nicht auf Auskunft der Orakel oder mythische Tradition gegründet sind. Schließlich ist auch die gewaltige religiöse Bewegung, die im sechsten Jahrhundert Griechenland ergreift, lebendiges Zeugnis für hochentwickeltes sittliches Empfinden im Kampfe gegen zurückgebliebene religiöse Dogmen. Der jetzt eindringende Mysterienglaube gewinnt nur deshalb in kurzer Zeit und auf breitestem Boden Platz, weil er in seinem Kerne den sittlichen Bedürfnissen der Epoche entspricht. Es war unerträglich, daß die Götter, wie Homers Olympier, jenseits von Gut und Böse stehen sollten; die Sittlichkeit forderte Gerechtigkeit und Vergeltung, forderte eine vollkommene Gottheit, welche die Menschen zu sich hinaufhob und die Würdigen erlöste. So sehr fühlten sich diese neuen Erlösungsreligionen, vor allem die orphische, als Träger modernen, entwickelten sittlichen Empfindens, daß sie mit der aufkeimenden wissenschaftlichen Erkenntnis enge Bundesgenossenschaft eingingen und wir noch heute feststellen können, wie die religiöse Mystik in ihren Vorstellungen von der Weltschöpfung durch die Philosophie, und wiederum die Philosophie namentlich in ihrer Sprache durch die Mystik beeinflußt worden ist.

Die Naturwissenschaft andrerseits knüpft an die Erfahrungen an, die der Bauer, Hirte, Handwerker, vor allem der Seefahrer gemacht und für seinen Beruf verwertet hatte. Alles, was an Erkenntnissen vorhanden ist, steht im Dienst der Technik, im Dienst der Frage, was der Mensch mit den Dingen anfangen könne. Im Gemeinschaftsleben ist der Mensch zum sittlichen Wesen, in der für die Fristung des Lebens notwendigen Arbeit zum technischen Wesen geworden. Was gehörte dazu, ihn auch zum wissenschaftlichen Wesen zu machen?

### 3. Die Wendung zur Wissenschaft.

Platon hat in seinem Höhlengleichnis (Staat VII, Kap. 1 ff.) die Entwicklung des Einzelmenschen vom natürlichen Zustand bis zur philosophischen Erkenntnis geschildert. Hierbei läßt er den Menschen, sobald er den naiven Zustand aufgibt und beginnt, eine wissenschaftliche Haltung anzunehmen, eine Wendung seines Körpers vornehmen, er läßt ihn kehrtmachen Ähnliches gilt von dem Eintritt der Menschheit im großen in das wissenschaftliche Stadium. Der wissenschaftliche Zustand ist nicht mehr eine geradlinige Fortsetzung des natürlichen, sondern er bedingt eine Änderung der Richtung. Was bedeutet diese mit dem Eintritt in das wissenschaftliche Stadium vollzogene Abkehr von der ursprünglichen Haltung? Sie soll bedeuten, daß mit der ersten Frage, die der angehende Jünger der Wissenschaft stellt, etwas grundsätzlich Neues im Gegensatz zu seinem früheren Verhalten zur Welt eingetreten ist. Der natürliche Mensch fragt, was er mit den Dingen anfangen kann, der wissenschaftliche, was sie sind. Wissenschaft bedeutet zunächst nicht Resultat, sondern Fragestellung.

Mit einer Kühnheit ohnegleichen wurde diese Fragestellung bereits im Beginne des sechsten Jahrhunderts auf das Ganze der Welt angewendet. Was ist die Welt ihrem Wesen nach? So lautete das Problem, das wie mit einem Schlage alle Überlieferungen des Mythos wie als nicht vorhanden beiseiteschob. Im Osten des griechischen Kulturkreises, an der kleinasiatischen Küste, wo die Beweglichkeit des Geistes am meisten durch den Verkehr mit orientalischen Kulturen gefördert war, wo die griechische Menschheit zu geistiger Freiheit erwacht war, während das Mutterland noch lange in abergläubischer Scheu vor den Naturkräften verharrte und noch nach Jahrhunderten die Verkünder der Aufklärung zum Tode verurteilte, vollzog sich durch die Wendung zur Wissenschaft die Loslösung der abendlän-

dischen Menschheit vom Orient. Durch die neue Fragestellung ist mit einem Male aus einer Angelegenheit der Kosmogonien, die die Welt aus einer mythischen Urmacht, etwa dem Chaos (Hesiod) oder dem Okeanos (Ilias XIV, 246) ableiteten, eine Frage wissenschaftlicher Kosmologie geworden: die Erscheinungen sollen begründet und abgeleitet, das Gegebene soll auf einen „Grund", einen „Anfang" zurückgeführt werden, der den Sinnen nicht ohne weiteres gegeben, sondern dem Verstande als Problem aufgegeben ist, das Wesen der Welt soll in einer Weise gedacht werden, daß alle Mannigfaltigkeit einzelner Beobachtungen mit einer letzten, grundlegenden Denkannahme in Einklang stehen. So ist die Wissenschaft nicht durch Anhäufung einzelner Ergebnisse allmählich zustande gekommen, sondern umgekehrt sind aus einer einzigen uranfänglichen Fragestellung durch immer größere Differenzierung und Entfaltung die Einzelwissenschaften hervorgegangen. Bezeichnend hierfür ist, daß, so verschieden auch von jenen ältesten Denkern die Frage nach dem Wesen der Welt beantwortet werden mochte, dennoch darin alle einig waren — und dies allein ermöglichte erst die Fragestellung —, daß das Wesen der Welt in einem Einzigen gefunden werden (Aristoteles, Metaph. 983b), daß die ganze Welt als ein einziges sich entwickelndes Urwesen aufgefaßt werden müsse. So hat die Wissenschaft sogleich in ihrem Beginne die Forderung der höchsten Abstraktion an die Menschen gestellt: für alle Vielheit und Fülle, für alle Verschiedenheit und Veränderung einen einzigen Urgrund anzunehmen, dem allein wahres Sein zukomme.

# III. Der Charakter der griechischen Philosophie.

## 1. Die Epochen der griechischen Philosophie.

Die im ersten Kapitel bereits angegebene Gliederung des Verlaufs der griechischen Philosophie umfaßt vier Perioden. Man nennt die erste, mit der Schule von Milet beginnende und mit der Sophistik abschließende die Epoche der Vorsokratiker; die zweite, durch Sokrates, Platon und Aristoteles heraufgeführte Epoche die Blütezeit; die dritte, die vor allem die Stoiker, Epikureer und Skeptiker umfaßt, die Epoche der hellenistischen Philosophie; die letzte, das Altertum abschließende, wird meistens nach ihrer bedeutendsten Erscheinung, dem Neuplatonismus, benannt. Diese Gliederung beruht besonders auf den vier Arten grundverschiedener Einstellung des philosophischen Geistes in

jenen Epochen. In der ersten, angeregt vor allem durch die Naturwissenschaften und anfangs noch in Personalunion mit ihnen, erobert und durchdringt der griechische Geist die Welt der Erscheinungen, prüft die Außenwelt auf ihren Bestand, ihre Wirklichkeit und ihr Geschehen. Weil diese erste Generation von Denkern, anfangs noch ausschließlich, über die Natur philosophiert, nennt man sie im Ganzen auch die Epoche der Naturphilosophie. Sie umfaßt etwa die Zeit von 600 bis 450 v. Chr., vom Aufgang des persischen Weltreiches über Griechenlands nationale Kämpfe bis hart an den Peloponnesischen Krieg. Während dieser Zeit hat die Philosophie ihre Heimstätte und ihren Wirkungskreis östlich und westlich von Griechenland, in den kleinasiatischen und italisch-sizilischen Kolonien. Erst gegen Ende der Periode greift sie nach dem Mutterlande über. Schon das Altertum ließ eine neue Epoche mit Sokrates beginnen als demjenigen, der die Philosophie vom Himmel auf die Erde verpflanzt und die Innenwelt des Geistes als philosophisches Grundproblem entdeckt hat. Er hat, nachdem von den Vorsokratikern das Weltproblem aufgefunden und zur Reife gebracht worden war, Platon den Weg gewiesen, als zweites und für die Philosophie beherrschendes Problem das (in gewisser Hinsicht schon von der Sophistik vorbereitete) Erkenntnisproblem in voller Klarheit zu stellen und von ihm aus den Grund zu einer Systematik der Wissenschaften zu legen, die Aristoteles vollendet hat. In dieser Epoche ist die Philosophie heimisch in Athen selbst; es ist die Blütezeit nicht nur der griechischen Philosophie, sondern der griechischen Wissenschaft und Kultur überhaupt, deren Schauplatz das kleine Ländchen Attika gewesen ist. Sie reicht in ungefähr gleicher zeitlicher Ausdehnung wie die erste Periode vom Perikleischen Zeitalter bis auf Alexander den Großen. In Athen entstehen auch die beherrschenden Schulen der dritten Periode, die im wesentlichen praktisch gerichtet und dem Problem des Menschentums zugewandt ist. Nach dem politischen Untergange Griechenlands finden ihre Lehren Eingang und Aufnahme in den Gemütern der Bürger des römischen Weltimperiums und verbreiten so griechische Wissenschaft und Weisheit über die gesamte „bewohnte Erde" dreier Weltteile. Diese Periode umfaßt die ganze Zeit des Hellenismus. Rein religiös orientiert ist die letzte Epoche. Die Sehnsucht des ausgehenden Altertums nach dem Frieden einer jenseitigen Welt zieht auch die Philosophie in ihren Dienst und bringt die heidnische Wissenschaft in unmittelbare Nähe zum Christentum. Das Jahr 529

n. Chr., in welchem Justinian das Verbot erließ, in Athen fernerhin Philosophie zu lehren, und das Vermögen der Platonischen Akademie einzog, kann äußerlich als Endpunkt der antiken Philosophiegeschichte betrachtet werden.

## 2. Die philosophische Lebensform.

Es ist bereits gesagt worden, daß die griechische Wissenschaft in ihren Anfängen gewissermaßen zusammenarbeitete mit der gleichzeitigen religiösen Reformationsbewegung, insofern nämlich, als der gemeinsame Gegner der alte Mythos war. Obgleich diese beiden Bewegungen in ihrem Wesen grundgegensätzlich waren — die eine rein aus dem Verstande hervorgegangen, rechnend, beobachtend, forschend; die andere ganz Mystik, aus der Sehnsucht der Seele nach Erlösung geboren, die der alte Mythos eben nicht befriedigte —, halfen sie dennoch beide vereint, auch den Typus der griechischen Persönlichkeit zu schaffen. Gab sich die religiöse Reformation, namentlich die orphische Bewegung, nicht zufrieden mit der vom alten Mythos gelehrten Vernichtung des Individuums im leiblichen Tode, wollte sie vielmehr die Einzelseele retten, erlösen, in unmittelbare Gemeinschaft mit der Gottheit bringen, das Heil der Seele aber ganz von ihrer eigenen Verantwortung und Vervollkommnung abhängen lassen, so nimmt die neu entstehende Wissenschaft, wenn auch von ganz anderer Seite her, gleichfalls eine Reform des Persönlichkeitsbegriffes vor, indem sie im Gegensatz zu der alten, unpersönlichen und daher unverantwortlichen Tradition des Mythos die Eigenkraft der denkenden Persönlichkeit, den für seine Lehre allein verantwortlichen Forscher setzt. Auch andere Kräfte wirkten im siebenten und sechsten Jahrhundert mit, das Persönlichkeitsbewußtsein im griechischen Menschen zu wecken und auszubilden, namentlich der allenthalben entfachte heiße Klassenkampf. Nicht mehr muß sich der einzelne wie in den Zeiten des patriarchalischen Fürstentums mit dem Loose abfinden, das ihm die Herkunft zugewiesen hat, sondern er nimmt den Kampf seines Standes mit auf und erlebt es an sich selbst, die Fesseln der Tradition zu sprengen und sich auf nichts anderes als auf sich selbst zu verlassen. Dennoch kommt der Eigenwert der Persönlichkeit nirgends stärker zum Ausdruck als in der Religion und Wissenschaft der Zeit. Allein die Bundesgenossenschaft währte nicht dauernd; wohl siegte die Wissenschaft über den Mythos, nicht aber siegte die religiöse Reformation. Bald sind Philosophie und Wissenschaft ganz allein auf

sich gestellt und bilden auch innerhalb des griechischen Menschentums nun einen ganz besonderen und eigenartigen Persönlichkeitstypus aus. Vor allem die Philosophie, indem sie gegenüber dem speziellen Gepräge der Einzelwissenschaften allgemeinen Charakter annimmt und dem Menschen Klarheit verschaffen will über sich selbst und die Welt, kann nur solche Vertreter brauchen, die sich bewußt sind, was ihre Arbeit für die Nation bedeutet. Griechenland hatte keine heiligen Schriften, keine kirchlich festgelegten Glaubenssätze wie andere Völker. Daher erwartete es letzten Aufschluß und verbindliche Belehrung von den Philosophen, die den Mythos gestürzt hatten. So steht der Philosoph von Anfang an über dem Volke. Die Distanz wird noch vergrößert durch ein weiteres Moment. Das Leben des Bürgers war gebunden durch seine Beziehungen zur Familie und zum Staat. Während die Künstler und Techniker, auch Männer der Wissenschaft in diesem Rahmen bleiben, beginnt unter den Philosophen schon im 6. Jahrhundert eine Emanzipation. Ihre Arbeit will nicht irgendwie unmittelbar dem Gemeinwesen dienen, ist nicht auf Nutzen gerichtet. Noch die Sieben Weisen arbeiteten aktiv, politisch für ihre Mitbürger; die Philosophen beginnen, bürgerliche Ehren und Ämter abzulehnen. Sie schaffen, arbeiten, forschen auch nicht, um zu leben; sondern sie leben, um zu forschen, zu erkennen. Heraklit lehnt die Königskrone ab, Thales geschäftlichen Nutzen. So bildet sich zwischen Bürger und Philosoph ein Gegensatz heraus, der dazu führt, daß dieser jenem verdächtig, wunderlich, unnütz erscheint. Aber auch die Philosophen selbst betonen ihre Eigenart; für Platon ist es schon selbstverständlich, daß Nichtphilosophen im Körperlichen und Äußerlichen aufgehen, und daß der Philosoph allein den Menschen darstellt, wie er eigentlich sein soll, und daher befugt, normgebend zu wirken. Und in der Tat, der philosophische Mensch setzt sich durch. Das Bewußtsein der Aufgabe und Verantwortung hat einen Typus geschaffen, der Achtung abzwingt. Reinheit des Wandels, Bedürfnislosigkeit, Überzeugungstreue bis zum Martyrium gelten dem wahren Philosophen für selbstverständlich. War anfangs die scheinbare Passivität des philosophischen Menschen im bürgerlichen Leben das Auffallende gewesen, so lernte auch die Menge tiefer sehen, besonders seitdem Sokrates dem Namen des Philosophen Adel und Weihe gegeben hatte. Gerade der geschäftige Alltagsmensch ist der ganz passive: ihn haben in Besitz und beherrschen seine Vorstellungen und Leidenschaften. Der wahrhaft aktive Mensch ist der

Philosoph: die Regungen und Gedanken „haben nicht ihn, sondern er hat sie", wie es in der kynischen Sekte hieß. In hellenistischer Zeit dringt das Muster philosophischer Lebensführung in die breiten Schichten ein, und was ursprünglich aristokratische Eigenart einzelner gewesen war, wird Menschheitsideal und geht, besonders mit den stoischen und kynischen Zügen der Askese, in das Christentum über.

# IV. Die Philosophie der Vorsokratiker.

## 1. Die Milesier und Pythagoreer.

**Thales.** Die Entwicklung von der Technik zur Wissenschaft und von den Einzelwissenschaften zur Philosophie stellt sich für uns in der Person des Thales[1]) von Milet dar. Er berechnete die Höhe der Pyramiden nach ihrem Schatten und bestimmte durch einen Distanzmesser die Entfernung ankommender Schiffe; das sind technische Aufgaben. Aber er entwirft auch ein vom Mythos bereits emanzipiertes, wenn auch noch primitives Weltbild: die Erde eine im Wasser schwimmende flache Scheibe; und er findet den Himmelsnorden im Kleinen Bären. Diese angewandte Technik und Astronomie setzt schon die Kenntnis bestimmter mathematischer Lehren voraus, und in der Tat schreibt ihm das Altertum die Formulierung gewisser elementarer Sätze der Geometrie zu, über Kreis, Dreieck u. a. Vor allem, er vollzieht, ohne es vielleicht selbst zu wissen und zu ahnen, prinzipiell den Schritt von der Einzelwissenschaft zur Philosophie, indem er sich fragt, was der Mannigfaltigkeit der wahrgenommenen Welt als einheitlicher „Anfang" zugrunde liege. Seine Antwort lautete, der Urgrund aller Dinge sei das Wasser. Versucht man festzustellen, um wieviel Thales mit diesem Satze über die naivnatürliche Anschauung der Welt, welche bei der gegebenen Vielheit und Mannigfaltigkeit der Sinnenwelt stehenbleibt, hinaus fortgeschritten ist, so ergibt sich folgendes. Der Satz des Thales bedeutet, daß die wechselvolle Körperwelt, wenn sie erklärt werden soll, nur durch ein Prinzip erklärt werden kann, das hinter den bloßen Augenschein zurückführt; daß dies Prinzip nur gefunden werden kann,

1) Thales war Bürger von Milet, Zeitgenosse des Kroisos und Solon, wurde unter die Sieben Weisen gerechnet. Er kannte Ägypten aus eigener Erfahrung. Nach dort gelernter Methode berechnete er die Sonnenfinsternis vom 28. Mai 585 vorher. In Milet stand er wahrscheinlich einer nautischen Schule vor. Was sonst über sein Leben berichtet wird, ist Legende.

wenn die sinnlichen Eindrücke vereinfacht, etwa Zustandsformen wie Eis, Wasser, Dampf auf Grundstoffe, diese Grundstoffe aber weitee auf ein einziges letztes Prinzip zurückgeführt werden. Dies Prinzip kann nur als eine mit sich selbst identische Materie vorgestellt werden. Mit diesem Schritt ist die Philosophie ins Leben getreten: das Viele und Wechselnde, das die Sinne wahrnehmen, wird auf eine Einheit zurückgeführt, die im Denken gewonnen wird. Ist dies einheitliche Prinzip gefunden, so muß es als das Wesen der Welt selbst gedacht werden, welches allein beharrt, während alles andere wechselt; welches allein *ist*, während alles andere aus ihm *wird* und in es zurückkehrt; welches alles wirkt und verursacht, während alles andere durch es bewegt wird. Das „Prinzip", der „Anfang" also muß Urstoff, Urgrund, Ursache in einem sein. Wenn dem Thales das Wasser diesen Bedingungen zu genügen schien, so ist es unwesentlich, daß seine Lehre noch leicht dem Mythos verwandt scheinen konnte, der den Okeanos zum Vater des All machte — denn das Wasser des Thales ist nicht das sinnliche Element des Meer- oder Regenwassers, sondern das Feuchte als Prinzip; es ist auch unwesentlich, warum er unter den Grundstoffen gerade das Wasser als Urstoff gewählt hat — vielleicht, weil das Flüssige bald in luftförmiger, bald in fester Form erscheint, oder weil der animalische Samen feucht ist; wesentlich ist allein, daß er seinen Urstoff bereits vollkommen als „Substanz" denkt d. h. als beharrliche Einheit im Gegensatz zur wechselnden Erscheinung. — Ein zweiter Satz des Thales lautete: Alles ist voll von Dämonen. Er enthält, der Form nach noch an den mythischen Ausdruck gebunden, nur eine notwendige Folgerung aus dem Thaletischen Substanzbegriff. Denn wenn der Urstoff zugleich Urgrund und Ursache von allem ist, so kann außerhalb seiner überhaupt nichts gedacht werden, er muß Bewegung, Leben, Seele schon in sich enthalten; das scheinbar Unbewegte, Leblose, Unbeseelte muß in Wahrheit bewegt, lebendig, beseelt sein. Man nennt diesen Standpunkt, nach dem das Leben als untrennbar von der Materie gedacht werden muß, Hylozoismus oder Hylopsychismus. Späteren Philosophen, die das Wesen der Welt ebenfalls in einem Urstoffe suchten, wurde der Hylopsychismus fraglich; für Thales war er noch eine Selbstverständlichkeit, desgleichen für seine Nachfolger in der Schule von Milet.

**Anaximandros.** Thales hatte die Welt, nach der Überlieferung zum ersten Male, als eine Einheit gedacht, aber seine Astronomie, Geo-

graphie und Philosophie weisen noch keinen sehr deutlichen Zusammenhang auf. In Anaximandros[1]) aber haben wir einen Mann vor uns, bei dem astronomische, biologische und philosophische Einsichten mit unverkennbarer Deutlichkeit auf einen Geist weisen, dessen ganzes Denken auf letzte Einheit drängte. Was ihn zwang, über Thales hinauszugehen, war seine Auffindung des Unendlichkeitsbegriffes, den er nicht sowohl an der räumlich-unendlichen Ausdehnung der Welt als vielmehr an ihrer zeitlich unbegrenzten Dauer entdeckt zu haben scheint. Die Unendlichkeit der Zeit, in der unaufhörlich Altes untergeht und Neues entsteht, fordert nun aber — dies ist seine zweite Entdeckung — einen Urstoff, der selbst unendliche Schöpferkraft besitzt, also selbst unendlich sein muß, damit er sich im zeitlich-unendlichen Werden nicht erschöpft; dann kann aber der Urstoff nicht unter den empirischen Stoffen, also auch nicht im Wasser zu finden sein, denn alle empirisch gegebenen Stoffe sind begrenzt, alles Begrenzte aber muß sich einmal erschöpfen. Es muß also ein Urgrund gesucht werden, aus dem sich alle Stoffe entwickeln und in den alle Stoffe zurückkehren können, ein Urgrund, der selbst in allen Stoffen anwesend und enthalten ist, der aber selber nie empirisch gegeben, also nie mit Sinnen anschaubar, vielmehr jeder Endlichkeit, Begrenztheit und Anschaulichkeit entzogen gedacht werden muß. So ist der Urgrund nur negativ zu bestimmen, als Verneinung aller Endlichkeit und Begrenzung, als das schlechthin Grenzenlose und Unbestimmte, das „Apeiron". Schon im Altertum hat man dem Anaximandros vorgeworfen, daß er das Apeiron nicht näher bestimmt habe. Aber gerade das ist seine Forderung, daß man von der Substanz alle bestimmte Qualität abzuziehen habe (etwa wie wenn die moderne Naturwissenschaft als Urkraft „Energie" annimmt, deren empirische Formen Bewegung, Wärme usw. sind), daß die Substanz noch nicht die Bestimmungen der einzelnen sinnlichen Elemente an sich trage, daß die Bestimmtheit des Einzelnen im Denken überschritten werden muß und nur aus einem Allgemeinen, welches zugleich das Ganze ist, hergeleitet werden kann. Hiermit ist die rein gedankliche

1) Anaximandros, Mitbürger, vielleicht Schüler und Nachfolger des Thales, etwa 611 geboren. Sein Buch über die Natur war die erste philosophische Schrift der Griechen. Er verfertigte eine Erdtafel, zu der sein Landsmann Hekataios den Text schrieb. Er war angesehen in seiner Vaterstadt und politisch tätig, begründete die milesische Kolonie Apollonia am Schwarzen Meere.

Fassung des Substanzbegriffes erreicht. Thales und Anaximandros haben beide die dumpfe mythische Vorstellung eines Urgrundes zur Klarheit des wissenschaftlichen Begriffs gebracht; jener hat durch die Frage nach dem Urstoff den Okeanos durch das Wasser ersetzt, dieser die gebärende Kraft des Chaos durch das Apeiron.

Zu den beiden Begriffen einer unendlichen Zeit und eines grenzenlosen Stoffes kam nun für Anaximandros eine dritte Entdeckung hinzu, die es ihm ermöglichte, seine Ergebnisse zur Einheit eines Weltbildes zusammenzuschließen. Er war der erste Astronom, der sich nicht mit dem Himmelszelt begnügte, das über uns ist, sondern sich diejenige Frage stellte, aus der heraus sich das ganze wissenschaftliche Weltbild entwickeln sollte: was „unter uns" sei? Und da die dem Nordpol nächsten Sterne niemals untergehen, sondern sich im Kreise um ihn drehen, so schloß er, daß auch die dem Nordpol fernen Sterne einen Kreis beschreiben müssen, der in seinem unsichtbaren Teile an einer zweiten Himmelshalbkugel sich vollziehen müsse, die „unter uns" sei. Mit dieser Erkenntnis war die Vorstellung vernichtet, daß die Sterne nach ihrem Untergang auf dem Ozean nach Osten zurückfahren. Zugleich aber erkannte er, daß die Erde nicht im Wasser aufliegen, sondern frei schweben mußte. Daß sie dabei nicht falle, sondern beharre, erklärte er durch die Annahme, daß sie von allen Punkten der Himmelskugel gleiche Entfernung habe, also in der Mitte schwebe. Die Kugelgestalt der Erde erkannte er noch nicht, er dachte sie sich als runde Scheibe. Mit einem Schlage war jetzt die Bewegung des Fixsternhimmels erklärlich; es ist nicht unmöglich, daß die antike Überlieferung recht hat, wenn sie dem Anaximandros auch die Entdeckung der Schiefe der Ekliptik zuschreibt.

Auf diesen Grundlagen nun entwickelt Anaximandros seine Lehre vom Universum: Aus dem Unendlichen, Grenzenlosen entstehen in ewiger Folge unendlich viele Welten und kehren in denselben Urgrund zurück; eine dieser Welten ist die unsrige. An ihr wird sichtbar, wie das Werden sich vollzieht. Sie besteht aus Sphären, die nacheinander durch Kreisen des Stoffes entstanden sind. In ihrer Mitte die Erde. Durch die Sonnenwärme verdunstet der Wassergehalt der Erde, bemerkbar an den Erscheinungen des Wetters; nur das Meer bleibt als Rest zurück. Aus dem Schlamme entstehen die Lebewesen, unter ihnen die Menschen, die ursprünglich Fische waren, erst allmählich die Schuppen ablegten und auf das feste Land wanderten. Das Verhältnis des Apeiron und

der Welten, die sich aus ihm absondern, ist das des Allgemeinen zum Besonderen. Jenes ist das Ganze, das noch alle Gegensätze in der Einheit enthält; es ist der dauernde Urbestand; dieses ein Ablauf vergänglicher Zustände, herausgesondert aus dem ursprünglich Gegensatzlosen. Jenem allein kommt wahres Dasein zu; dieses hat kein Recht auf wahres Sein, es ist aus dem Ganzen, aus der Unendlichkeit herausgetreten, es ist von ihm abgefallen wie ein Individuum von der Gattung. Das Einzelne hat dem Allgemeinen gegenüber den Charakter der „Unangemessenheit" (Hegel); die Geburt des Endlichen bedingt die allem Endlichen anhaftende Krankheit und daher zugleich den Tod. Alles Endliche ist von Anfang an gezeichnet zu Mangelhaftigkeit und Untergang. Das ist das Gesetz der „Ordnung" der Welt. In der natürlichen Ordnung ruht ein ethischer Sinn: „Urgrund der Dinge ist das Apeiron. Woraus ihnen aber die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach der Notwendigkeit. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihr Unrecht nach der Zeit Ordnung." Dies ist der einzige erhaltene Satz aus der Schrift des Anaximandros, welche für die Entwicklung des philosophischen Denkens von unausmeßbarer Bedeutung gewesen ist. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den ganzen Gedankenbau des Anaximander, so ergibt sich Folgendes. Er bleibt in dem Ausdenken des Welturstoffes nicht wie Thales bei einem nur als „Anfang" gedachten Stoffe stehen, sondern sucht diejenige Wesenheit, die sich nie erschöpft. Er weiß, daß das Denken hierbei vom Sinnlichen sich restlos freimachen, die konkrete Bestimmtheit des Einzelnen überschreiten muß, um dies Einzelne zu begreifen, ja alles scheinbar Wirkliche und konkret Erlebte gleichsam mit negativem Vorzeichen versehen, das Endliche und Bedingte aus dem Unendlichen und Unbedingten ableiten muß. Es ist, als ob orphischer Geist uns anwehte, nur in anderer Form: in der des reinen begrifflichen Denkens. Zugleich wird von Anaximander der Prozeß, in welchem sich das Grenzenlose ins Endliche und zurück verwandelt, als eine Ordnung verstanden, die die Ordnung aller Ordnungen ist: denn es kann im Grunde nur eine Ordnung geben, die natürliche und sittliche müssen zusammenfallen. Und insofern diese Ordnung selbst das Weltgeschehen in sich befaßt, denkt Anaximander in letzter Abstraktion mit dem Grenzenlosen des Stoffes das Grenzenlose der Ewigkeit zusammen: die Zeitlichkeit ist es, die uns vom Absoluten trennt; die irdische Zeit ist das dem wahren Sein Unangemessene.

**Anaximenes.** Der letzte in der Reihe der milesischen Denker ist Anaximenes.[1]) Was wir Unmittelbares von ihm haben, sind folgende Worte: „Wie unsere Seele Luft ist und uns dadurch zusammenhält, so umspannt auch das ganze Universum Odem und Luft" (Fr. 2) und „Das sich Zusammenziehende und Verdichtende der Materie ist das Kalte, das Dünne und Schlaffe dagegen das Warme" (Fr. 1).

Vergleicht man den ersten Satz mit den Lehren des Thales und Anaximandros, so scheint zunächst Anaximenes' Auffassung nur einen Rückschritt im Vergleich zu der des Anaximandros zu bedeuten, insofern er in der Bestimmung des Urstoffs zu einer sinnlichen Qualität zurückkehrt, während Anaximandros schon die Substanz der Sinneserfahrung entzogen und ihren Begriff rein gedanklich umgestaltet hatte. Allein, berücksichtigt man neben dem ersten auch den zweiten Satz, so wird klar, daß der Lehre des Anaximenes doch zwei Erwägungen zugrunde gelegen haben, die von grundsätzlicher Bedeutung sind. Erstens, Anaximenes gibt jedem seiner beiden Vorgänger in gewisser Hinsicht recht: dem Thales, daß er den Urstoff in einem bestimmten Stoff gesucht habe; dem Anaximandros, daß er ihn in einem unendlichen Stoff gesucht habe. Aber der bestimmte Stoff kann nicht das Wasser sein, weil Wasser z. B. nicht Feuer hervorbringen kann; und der unendliche Stoff kann nicht das schlechthin Unbestimmte (Apeiron) sein, weil aus restlos Unbestimmtem nicht die konkreten, bestimmten Einzeldinge hervorgehen können. So entschließt sich Anaximenes, die gedanklichen Forderungen seiner Vorgänger zu vereinigen und sucht selbst einen bestimmten, aber unendlichen Stoff, den er im Urelement der Luft zu finden glaubt. Sie allein sei in allen Teilen der Welt dauernd nachweisbar: verdünnt in Feuer und allem Lebensstoff, verdichtet in Wasser und Erde. In Verdünnung und Verdichtung also vollzieht sich für ihn die ewige Bewegung des All. Hiermit ist nicht nur in bedeutsamer Klarheit der naturwissenschaftliche Begriff der Materie festgelegt: Einheit, Unendlichkeit, Unzerstörbarkeit; sondern in Verdichtung und Verdünnung hat er zum ersten Male wissenschaftlich brauchbare Begriffe für Veränderung und Abwandlung der Materie aufgefunden. Man kann sagen, daß an diesem Punkte der Geschichte des Denkens, nämlich mit Anaximenes' Lehre von Verdichtung und Verdünnung,

1) Die Lebenszeit des Anaximenes fällt etwa in die Jahre 586 bis 526. Er wird von den Alten ein Freund des Anaximandros genannt. Sonst wissen wir über sein Leben nichts.

durch Auffindung einer ersten „wahren Ursache" im Weltgeschehen aus der Philosophie die Physik geboren wird und fortan als selbständige Wissenschaft besteht. — Der zweite Grund, den Sätzen des Anaximenes eine besondere Bedeutung zuzuschreiben, betrifft nicht die Physik, sondern die Philosophie selbst. Er vergleicht den einzelnen Körper mit dem großen Gebilde des Universums und die einzelne Seele mit dem Odem des Ganzen. Damit denkt er den Hylozoismus seiner Schule folgerecht zu Ende. Denn, soll die Welt nicht nur aus Stoff, sondern selbst Stoff sein, so muß der Stoff beseelt, belebt, mindestens Seele und Leben keimhaft in sich enthaltend gedacht werden. Wie und woraus sollte auch sonst Leben und Seele entstehen, wenn die Materie das einzige ist, das existiert? Soweit war schon Thales Hylozoist gewesen, aber er drückte seine Auffassung noch in Anlehnung an den Mythos mit den Worten aus, alles sei voll von Dämonen. Anaximenes aber weiß bereits, daß Beseelt- und Belebtsein ein Organisiertsein bedeutet, ein Zusammenhängen und Zusammenhalten aller Glieder eines Ganzen. Er macht als erster mit dem Gedanken einer lebendigen Materie Ernst und stellt an das von ihm angenommene Urelement die Anforderung, diesem Gedanken zu entsprechen. Es ist also keineswegs eine Rückkehr zum Mythos, wenn er die Welt mit einem Lebewesen vergleicht, vielmehr wiederum statt des Märchens eine wissenschaftliche Theorie: Der Organismus ist das Symbol des Zusammenhangs überhaupt. Wie nun dem Einzelorganismus sein Zusammenhang durch die Seele gewährt wird, die Anaximenes nach der Auffassung seiner Zeit mit dem Atem in eins setzte, so dem Weltorganismus durch die Luft. Durch sie atmet, lebt das Ganze. Der Gegensatz zwischen Materie und Leben ist nur scheinbar: das gleiche Element, das die Organismen belebt, ist in aller Materie vorhanden; der Unterschied ist nur ein solcher des Grades: Seele ist die dünnste Form von Luft. Hiermit ist der Naturphilosophie eines ihrer Fundamente geschaffen, der Organismus als Symbol eines Weltzusammenhangs und eines in den Erscheinungen liegenden einheitlichen Weltsinnes.

Wenn aus dem damaligen Geistesleben des kleinasiatischen Jonien die drei Gestalten des Thales, Anaximandros, Anaximenes für uns als einzige klar und plastisch hervorragen, so verdanken wir dies der ältesten Geschichte der Philosophie, die geschrieben worden ist, der des Aristoteles in seiner Metaphysik, dessen Kenntnis natürlich schon auf ältere feste Tradition zurückging. Aber wenn auch nichts hindert, sich

die Schule von Milet als enge Gemeinschaft vorzustellen, so darf man sie nicht etwa vom Geist der Zeit und des Ortes weit abrücken; im Gegenteil, der wissenschaftliche Geist der milesischen Schule ist eben der in Jonien geborene Geist der Erforschung der Wahrheit, und wie Thales und seine philosophischen Nachfolger unmittelbar ergriffen und beeinflußt wurden von den Studien über Himmel und Erde, über Land und Meer, die bereits an der kleinasiatischen Küste blühten, so haben sie auch ihrerseits nicht nur innerhalb der Philosophie auf die folgenden Schulen eingewirkt, sondern sofort nach allen Seiten ausgestrahlt. Die halbmythische Lehre des Pherekydes von Syros, von der wir durch neuere Funde einige Kenntnis besitzen, haben wir als den Versuch zu betrachten, zwischen Anaximandros' neuen Erkenntnissen und der Orphik zu vermitteln. Sie wirkten also zwingend sogar auf die Denkrichtung, die nicht im Forschen, sondern im Glauben wurzelte. Pherekydes' Weltschöpfungslehre ist durchaus religiös-mythisch und verwendet die persönlichen Götter in dem Sinne der alten Kosmogonien wie Hesiod. Aber statt der epischen bedient sich Pherekydes der Prosaform des Anaximandros; neben den weltbildenden Göttern erscheinen ewige Grundstoffe; die Erde schwebt frei ohne Unterlage; das Dasein der Urkräfte ist ohne Anfang in der Zeit. Dies alles ist Anaximandros' mächtige Wirkung. — Weit fruchtbarer aber war eine andere Wirkung. Anaximandros hatte durch seine Prosaschrift das erste Beispiel des Forschers gegeben, der seine Entdeckungen nicht wie der Orientale für eine Sekte reservieren, aber auch nicht wie noch Thales nur seinen Schülern mündlich vermitteln, sondern rückhaltlos als die von ihm erkannte Wahrheit der Mit- und Nachwelt vorlegen will. Indem dies Verhalten auf seinen Landsmann Hekataios wirkt, wird die Geschichte als Wissenschaft in ihren ersten Anfängen geschaffen. Hekataios beschränkt sein Interesse für das, was gewesen ist, nicht mehr wie die Epiker und Märchenerzähler auf die früheste Vorzeit, sondern er richtet es auf die Geschichte bis zur Gegenwart; er machte, um Pflanzen und Tiere, natürliche Beschaffenheit und Sitten, Gründungsgeschichten und Sagen wahrheitsgetreu zu erkunden, persönlich ausgedehnte Reisen; vor allem aber, er faßte erstmalig den Gedanken einer historischen Chronologie, deren Ausgangspunkt seine eigene Zeit ist. Hatte die Philosophie den Begriff des Weltkörpers geschaffen, so konzentriert Hekataios seine Forschung auf den Erdkörper und fragt, was wirklich auf diesem vorgehe. Seine Historie ist noch Erdkunde und Geschichte in

eins, aber der Tendenz nach ist sie bereits Wissenschaft. Er sagt in einem erhaltenen Bruchstück: „So erzählt Hekataios von Milet. Ich schreibe dies, wie es mir wahr zu sein scheint, denn der Hellenen Reden sind mannigfaltig und lächerlich, wie sie mir zu sein scheinen."

**Die Pythagoreer.** Noch gleichzeitig mit der Schule von Milet waren die Anfänge der Pythagoreischen Schule in Unteritalien. Von einer Pythagoreischen Philosophie in jener ältesten Zeit wissen wir zwar nichts Sicheres; damals ist uns die Schule nur als Ausgangspunkt einer religiös-sittlichen Reformation faßbar, deren Lehrinhalt auf Seelenwanderung und Unsterblichkeit beruhte; die Person des Stifters[1]) vollends ist kaum noch erkennbar, aber sicher ist, daß innerhalb der Schule schon frühzeitig jene mathematischen, musikalischen, astronomischen und medizinischen Studien von bahnbrechender Bedeutung begonnen haben, deren gemeinsamer Charakter schon auf eine diese Einzelgebiete durchdringende Philosophie weist. Der erste pythagoreische Philosoph, von dem wir Bruchstücke besitzen, ist Philolaos, ein Enkelschüler des Meisters. Wenn gleichwohl das Pythagoreertum schon an dieser Stelle behandelt wird, so geschieht es, um seine einheitliche Geistesrichtung möglichst scharf zu erfassen. Zu diesem Zwecke ist von den Leistungen der Pythagoreer in den exakten Wissenschaften auszugehen. In der Himmelskunde haben sie die fundamentalsten Entdeckungen gemacht. Noch für Anaximandros war die Erde ein Zylinder gewesen; sie entdeckten die Kugelgestalt; jener hatte einen Teil der Fixsterne erdnäher angesetzt als Sonne und Mond, sie setzten als Reihenfolge fest: Mond, Sonne, Planeten Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn, Fixsternhimmel. Sie erkannten die Erhellung des Mondes durch die Sonne, erklärten Sonnen- und Mondfinsternisse aus der Bewegung beider Gestirne in nahezu gleicher Bahnebene, sie forderten (und zwar die Pythagoreer

1) Pythagoras ist etwa 570 in Samos geboren, wanderte, etwa vierzigjährig, nach Unteritalien aus, ließ sich in Kroton nieder und stiftete hier einen Bund, welcher seiner Form nach zum damaligen Mysterienwesen gerechnet werden muß. Als Voraussetzung leiblicher und geistiger Gesundheit galt die Askese. Der Einfluß des Bundes wuchs schnell, griff auf das gesamte Großgriechenland über und erstreckte sich auf politische Reformen. Hier lag wohl der Anlaß, daß Pythagoras von Kroton nach Metapont auswandern mußte, wo er etwa 496 gestorben ist. Gegen Ende des fünften Jahrhunderts fand eine ausgedehnte Verfolgung der Pythagoreer statt; zu den Flüchtlingen, durch die das griechische Mutterland mit den Pythagoreischen Lehren bekannt wurde, gehörte Philolaos.

Ekphantos und Hiketas) die Annahme der Erdbewegung um die eigene Achse, ja sie rückten die Erde aus dem Mittelpunkt der Welt und kamen dem kopernikanischen System so nahe, daß im Prinzip der Unterschied nur der war, daß sie statt der Sonne ein anderes Zentralfeuer forderten, die Sonne aber als Trabanten der Erde beließen. Diese astronomischen Entdeckungen nun sind durchaus nicht besonders genauen Messungen zu verdanken; vielmehr eine neue Idee vom Weltkörper überhaupt, die in der Schule aufgefunden war, bedeutete das Fördernde und ermöglichte bei noch recht primitiven Methoden der Beobachtung und Messung so grundstürzende Entdeckungen Dies war die Idee von der Welt als Kosmos, als einer schlechthin vollkommenen Gestalt. „Die herrliche Ordnung im Weltall verlangte den Nachweis möglichst einfacher, gleichmäßiger und vollkommener Bewegungen, und nichts erschien dem mathematischen Sinn so vollkommen als die Kugel, keine Bewegung der Hoheit und Göttlichkeit himmlischer Körper würdiger als die Kreisbewegung." (Boll.) Ja, so sehr ist die Vorstellung einer geschlossenen kreisförmigen Einheit, die den Bestand der Welt in allen ihren Dimensionen ausmachen muß, beherrschend, daß sie sogar auf den zeitlichen Verlauf übertragen wird. Weit davon entfernt, ein ins Unendliche sich fortsetzendes und fortbewegendes zeitliches Geschehen anzunehmen, lassen die Pythagoreer die Zeit vielmehr in „Perioden" d. h. nach wörtlicher Bedeutung des Wortes in geschlossenen Kreisen ablaufen. Der Fixsternhimmel ist die Weltenuhr, auf der die Zeitenkreise ablaufen. Die tägliche Drehung des Fixsternhimmels ist ja nur ein Teil der jährlichen, die jährliche aber nur ein Teil einer großen umfassenden Bewegung des Fixsternhimmels, die erst nach einem „großen Weltjahr" abgelaufen ist, dann aber, wenn sämtliche Gestirne wieder an ihren ursprünglichen Ort zurückgekehrt sind, von neuem beginnt. Dann ist der Kreis im großen geschlossen, und der ewig gleiche Reigentanz der Sterne wiederholt sich, wie er sich von Ewigkeit her wiederholt hat. Den Milesiern war der Kosmos — schon Anaximenes verwendet dieses Wort — gleichbedeutend gewesen mit belebter Materie. Die Welt war ihnen erschienen als entstanden „aus" einem Urstoff. Wenn aber nichts existiert als jener Stoff, woher hat das Ganze seine Ordnung, Gesetzmäßigkeit, Formbestimmtheit? Wodurch wird der Stoff, der ohne Ordnungsprinzip ein Chaos wäre, zum Kosmos? Soll die Philosophie zum Mythos zurückkehren und außer dem Urstoff eine göttliche Urkraft, den orphischen Zeus etwa, annehmen? Schon

Anaximenes vergleicht den großen Kosmos des Weltkörpers mit dem kleinen des Einzelkörpers, aber beide sind für ihn Kosmos nur deshalb, weil der Körper „zusammengehalten" wird durch eine Luftseele. Hier ist der Punkt, wo die Pythagoreer tiefer dringen. Wie der pythagoreische Arzt Alkmaion von Kroton die Gesundheit des Einzelkörpers (Mikrokosmos) als Harmonie der Kräfte, Krankheit hingegen als Störung dieses Gleichgewichtszustandes erfaßt, wie ihm also Kosmos Ausdruck für ein Maß- und Ordnungsprinzip ist, so hat überhaupt die pythagoreische Lehre, daß die Welt Kosmos ist, vor allem den Sinn, daß die Welt quantitativ nach Zahl und Maß bestimmt ist. Diese Formbestimmtheit ist aber nicht etwa nur eine Eigenschaft des Stoffes, sie ist vielmehr das wahre Gesetz und das wahre Wesen der Welt. Nicht, daß die Welt Masse ist, sondern daß sie System von Bewegungen, daß sie Harmonie der Form ist, macht ihre „Natur" aus.

Die Durchdringung der Welt unter diesem neuen Gesichtspunkt lenkte aber nicht nur die astronomischen Studien in neue Bahnen und regte nicht nur zur Auffindung neuer mathematischer Sätze an wie des pythagoreischen, welche diese Maßverhältnisse des Kosmos auf die Form des Gesetzes brachten, sondern sie mußte vor allem auch den Stand der philosophischen Angelegenheiten von Grund aus beeinflussen. Zwei philosophische Entdeckungen waren hierbei von größter Tragweite. Erstens, wenn jene Formbestimmtheit das Wesen der Welt ausmacht und in mathematischer, zahlenmäßiger Weise ausdrückbar ist, so ist die Zahl das Wesen des Alls. Galileis Wort „Natur ist Zahl" ist pythagoreische Lehre. In ahnender Vorwegnahme der Tendenz der modernen Physik, welche Farben und Töne, Volumina und Temperaturen, Kräfte und Bewegungen durch rein zahlenmäßige Bestimmungen faßbar macht, so daß für die Physik als „Ding" nur eben die Gesamtheit dieser quantitativen Bestimmungen übrigbleibt, sehen die Pythagoreer im Sein der Zahl das einzig wahre Sein der Dinge. Die Körperlichkeit der Dinge beruht auf Zahlverhältnissen, die Verhältnisse der Dinge zueinander sind zahlenmäßig, das Gefüge der ganzen Welt ist ein zahlgesetzlicher Zusammenhang. „Regel wird alles, und alles wird Zahl und alles Bedeutung." Nicht als ob die Dinge aus Zahlen bestünden, aber nur kraft der Quantität, nur kraft der Zahlbestimmtheit ist irgend etwas in der Welt überhaupt als ein Bestimmtes da. An dem Sein der Zahlen, deren unendliche Reihe nur gleichartige Glieder, nur Größenunterschiede, keine qualitativen und Bedeu-

tungsunterschiede aufzuweisen scheint, haben die Dinge teil; das Sein der Zahl steht aller Veränderung und allem Wechsel als Bleibendes gegenüber, es ist, wie Aristoteles die Lehre der Pythagoreer wiedergibt, das „Prinzip" der Dinge. Dieselbe Zahl und besonders dasselbe proportionale Zahlenverhältnis vermag die größten Verschiedenheiten der Dinge durch die gleiche Formel zu bezeichnen. Die Pythagoreer haben ihren Grundgedanken, daß alle Verhältnisse in der Welt konkrete Erscheinungen abstrakter Zahlgesetze sind, bis zu einem uns als Spielerei erscheinenden Grade verfolgt, uns geht nur das Prinzip an: Die Welt ist Ordnung, und die Ordnung Zahl.

Noch bedeutsamer ist ein Zweites. Wenn die Welt kraft der Zahl als gesetzmäßiger Kosmos erscheint, so muß die zahlenmäßige Organisation sowohl dem Kosmos als dem menschlichen Intellekt eigen sein. Nur dadurch, daß der Intellekt in Zahlen, in mathematischen Formeln zu denken vermag, daß er die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in die Einheit der Zahl zwingt, gelingt es ihm, die Dinge gedanklich zu erfassen. Die Zahl ist das Band zwischen dem denkenden Geist und der wahrgenommenen Körperwelt; sie ist einerseits das Organ des Geistes, um das Sein und den bleibenden Bestand in dem Wechsel der Außenwelt festzuhalten; sie ist andererseits das Maß in den Dingen selbst, das Gesetz ihrer Erscheinung. So ist sie zwei Organisationen gemeinsam, und nur infolge dieser Gleichartigkeit von Denksubjekt und -objekt ist Erkennen möglich; nur Gleiches kann Gleiches erkennen. „Die Natur der Zahl ist kenntnisspendend, führend und lehrend für jedermann in jedem Dinge, das ihm zweifelhaft oder unbekannt ist. Denn nichts von den Dingen wäre irgendwem klar, weder in ihrem Verhältnis zu sich noch zu anderen, wenn die Zahl nicht wäre und ihr Wesen. Nun aber bringt sie alle Dinge mit der Wahrnehmung in Einklang innerhalb der Seele und macht sie dadurch kenntlich und einander entsprechend nach des Gnomon[1]) Natur, indem sie ihnen Körperlichkeit verleiht und die Verhältnisse der begrenzenden und unbegrenzten Dinge jegliches für sich scheidet. — Du kannst die Natur der Zahl und ihre Kraft nicht nur in den dämonischen und göttlichen Dingen wirksam sehen, sondern auch überall in allen menschlichen Werken und Worten,

1) Gnomon heißt der Zeiger an der Sonnenuhr. Stecke ich einen Stab in die Erde, so kann ich das Verhältnis seiner Schattenlänge zu seiner wirklichen Länge messen und habe durch diese Verhältniszahl einen festen Maßstab für die Berechnung der Höhe aller Körper, deren Schatten meßbar ist.

sowie auch in allen technischen Vorrichtungen und in der Musik. — Nichts von Falschheit nimmt die Natur der Zahl und die Harmonie in sich auf. Denn sie ist ihnen nicht eigen. Der Natur des Unbegrenzten und Undenkbaren und Unvernünftigen ist Falschheit und Neid eigen" (Philolaos Fr. 11). Die Zahl also ist dem Sein der Dinge wie dem Denken des Geistes in gleicher Weise eigentümlich; zwischen Sein und Denken ist kein Bruch, keine Inkommensurabilität, sondern prästabilierte Harmonie; auch in dieser Beziehung ist die Welt ein Kosmos. Die Dinge und unsere Gedanken über die Dinge wären ohne Zahl beide chaotisch. Mit dem Apeiron, dem Grenzenlosen und Unbestimmten, hat Anaximandros das Wesen der Materie endgültig festgelegt, aber nicht das Wesen der Welt. Wäre ihr Sein mit dem grenzenlosen Stoffe erschöpfend bezeichnet, so gäbe es keine Erkenntnis und keine Wissenschaft. Erkennen heißt bestimmen, bestimmen aber läßt sich nur Bestimmbares, nicht Unbegrenztes und Unbestimmtes. Die Welt ist sicherlich aus Stoff, aber sie ist nicht der Stoff. Sie ist, sofern sie erkennbar ist, das Gegenteil: unstofflich, gesetzlich geformt, dem Intellekte verwandt. Es ist dies die erste Ahnung des Gedankens, der noch für Kant grundlegend war und den Schiller folgendermaßen formuliert hat: „Wenn die Gesetze des menschlichen Geistes nicht auch zugleich die Weltgesetze wären . . ., so würde auch keine Erfahrung möglich sein."

Die Grundfrage der Milesier sowohl wie der Pythagoreer war gerichtet auf das Sein der Welt. Mochte dieses Sein in einem Weltstoff oder einer Weltform letzten Endes gefunden werden, es galt als die bei allem Wechsel beharrende Substanz. Der Organismus der Welt bei den einen, der Kosmos bei den anderen war beidemale Ausdruck für eine Urwesenheit der Welt, welche schlechthin „ist". Aber zugleich hatten alle Denker von Entstehung und Entwicklung, von Geschehen, von einem Weltprozeß also gehandelt, der, mag er sich irgendwie an dem Urwesen oder außerhalb seiner vollziehen, jedenfalls ein Problem bietet. Die Weltwesenheit soll das Sein bedeuten, der Weltprozeß aber bedeutet sicherlich Werden. Wie verhält sich beides zueinander? Eine dumpfe Vorstellung vom Werden lag schon den alten kosmogonischen Dichtungen zugrunde, deutlicher wird sie in der orphischen Vorstellung eines schaffenden Eros, in klarer Ausprägung liegt der Begriff in Anaximandros' Lehre von der Austrocknung der

Erde und der allmählichen Entstehung der Lebewesen zutage. Aber wie paßt der Begriff des Werdens überhaupt zur bisherigen Problemlage der Philosophie, die ganz auf das Sein eingestellt ist? Sein und Werden scheinen einander vor die Existenzfrage zu stellen. Der Gegensatz dieser Begriffe ist der Gegensatz zwischen Herakleitos und den Eleaten.

## 2. Herakleitos und die Eleaten.

In **Herakleitos**[1]) von Ephesos tritt uns ein Denker entgegen, dessen Eigenart von der seiner philosophischen Vorgänger stark abweicht, ja ihr entgegengesetzt ist. Die Milesier und Pythagoreer sind Denker mit streng begrifflicher Methode, ihre Philosophie steht in engem Zusammenhang mit exakter naturwissenschaftlicher und mathematischer Forschung. Heraklit aber ist ein Metaphysiker, der überzeugt ist, mit intuitiver Gabe tiefer als alle Zeitgenossen in den Abgrund des Absoluten schauen zu können, und der weiß, daß er Unsagbares gefunden hat, das nicht anders als in Symbolen und tiefsinnigen Bildern anzudeuten ist; er erwartet kein Verständnis von den Menschen, glauben sie ja doch nur dem Pöbel und Bänkelsängern (Fr. 104). Der einsame Denker, der mit den Augen des Geistes in das Wesen der Dinge und in das Wesen des eigenen Daseins dringt, erlebt mit Erschütterung als tiefste Wirklichkeit der Welt das Werden. Es gibt nichts, das nicht Wechsel und Bewegung, Veränderung und Werden wäre. Jede Vorstellung von Stillstand und Dauer, von Ruhe und Beharrung muß aus dem Bilde der Weltwirklichkeit verschwinden; alles Sein, das etwa die Menschen in ihrer Unkenntnis des wahren Wesens der Welt in Gedanken und Urteilen irgendwie fixiert haben, muß aufgelöst werden. Mit Recht zwar haben die Milesier eine Urwesenheit der Welt angenommen, aber ein Wahn ist es, dies Urwesen als in Ruhe beharrend zu denken; Wahn, die Substanz als unveränderlich zu betrachten. Wie es ein Trug der Sinne ist, den Dingen der Außenwelt irgendeine Konstanz

1) Heraklit ist zwischen 544 und 540 aus vornehmem Geschlechte geboren. Er versah ein in seiner Familie erbliches Priesteramt, legte es aber nieder, zog sich überhaupt vom öffentlichen Leben ganz zurück, nachdem er sich als entschiedener Feind der Demokratie mehrfach betätigt hatte. Die Schrift, in der er seine Philosophie niedergelegt hatte, soll er dem Heiligtum der Artemis von Ephesos zur Verwahrung übergeben haben. Die schwer zugängliche Gedankentiefe seiner Aphorismen trug ihm bei den Alten den Beinamen des Dunklen ein.

zuzuschreiben, vielmehr alle in unaufhörlichem Werden begriffen sind, so ist erst recht das vom Denken in die Substanz verlegte Sein eine Täuschung; gerade das Urwesen als Substanz des Weltprozesses kann nur als das Werden selbst begriffen werden. Dies ist die Grunderkenntnis Heraklits; sie selbst und die sich aus ihr ergebenden Folgerungen müssen wir versuchen, aus der Reihe der heraklitischen Symbole verständlich zu machen.

Das erste Symbol des Werdens ist der Strom. Ein jegliches in der Welt gleicht seinem kontinuierlichen Fließen. „Wer in dieselben Fluten hinabsteigt, dem strömt immer anderes Wasser zu" (Fr. 12); die Fluten, die wir heute und morgen mit demselben Namen Strom bezeichnen, sie sind nicht einen Augenblick identisch. Aber auch wir selbst nicht. „In dieselben Fluten steigen wir und steigen wir nicht; wir sind es und sind es nicht" (Fr. 49a). Daher ist der Anfang aller Erkenntnis, daß alles Eines ist (Fr. 50), nämlich unaufhörliches Verfließen. — Einen Schritt weiter in Heraklits Lehre kommen wir durch das Symbol Leier und Bogen. Führt nämlich die innere und äußere Erfahrung des Menschen einerseits zum Strom des Werdens als auf letzte Wesenheit, so gewahren wir als zweite Tatsache allenthalben, daß dies Verfließen ein Nebeneinander und Ineinander von Gegensätzen ist. Wie die Bewegung des Bogens und der Ton der Leier nur dadurch zustande kommen, daß diese Werkzeuge aus gegenstrebigen Hölzern gefertigt sind (Fr. 51), so kann Werden überhaupt nur in Gegensätzen vonstatten gehen, indem Eines „auseinanderstrebend zusammenstimmt". Werden ist Einheit der Gegensätze. „Es ist immer ein und dasselbe, was in uns wohnt, Lebendes und Totes, und das Wache und das Schlafende, und Jung und Alt. Wenn es umschlägt, ist dieses jenes und jenes wieder, wenn es umschlägt, dieses" (Fr. 88). Ja das Leben selbst, Dionysos, ist eins mit dem Hades (Fr. 15). Und Gut und Schlecht ist eins (Fr. 58), oder vielmehr „Bei Gott ist alles schön und gut und gerecht, nur die Menschen halten einiges für gerecht, anderes für ungerecht" (Fr. 102). Denn alle Urteile gelten nur relativ, in den werdenden Dingen steckt die Gegensätzlichkeit ihrer Eigenschaften, und wo wir einen Begriff setzen, muß er stets durch sein Gegenteil aufgehoben werden. Das dritte Symbol ist Krieg und Harmonie. Das Nebeneinander der Gegensätze bedeutet nun aber keineswegs etwas Chaotisches, vielmehr das Gegenteil, grandioseste Harmonie, rhythmischen Ablauf des Weltgeschehens. „Das Auseinanderstrebende vereinigt sich und aus den

verschiedenen Tönen entsteht die schönste Harmonie und alles entsteht durch den Streit" (Fr. 8). Aus Ungleichem wird nach festem Maß Einklang, aus verschiedenen Geschlechtern Geburten, aus Widerstreit Entwicklung. Denn „man soll wissen, daß der Krieg das Gemeinsame ist und das Recht der Streit, und daß alles durch Streit und Notwendigkeit zum Leben kommt" (Fr. 80). Daher ist „der Krieg aller Dinge Vater, aller Dinge König" (Fr. 52), denn Krieg bedeutet nicht Regellosigkeit und Willkür, sondern — wie für den agonalen Griechen selbstverständlich ist — Kampf nach einem bestimmten Gesetz, Agon unter der Norm eines Kampfordners. Aus Gegensatzpaaren erzeugt sich gesetzmäßig das rhythmische Werden des Weltprozesses. Es vollendet sich in Bewegungen auf und ab, aber „der Weg hinauf und hinab ist ein und derselbe" (Fr. 60), die Schwingungen der Gegensätze gehen auf in dem übergreifenden Maß des Rhythmus. „Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich, sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben" (Fr. 62). Die Wage muß im Gleichgewicht bleiben, das Maß muß innegehalten werden, selbst „die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten; sonst werden sie die Erinyen, der Dike Schergen, ausfindig machen" (Fr. 94). Aber im Kampfe ist nicht etwa ein Sinn. Sieg und Niederlage sind nie endgültig. Der Gegensatz, der Streit selber ist das Endgültige; so kann nicht der eine Pol des Gegensatzes untergehen. Aber auch Neuschöpfung gibt es nicht, nur ewige Wandlung des Urwesens in denselben rhythmischen Zuckungen. Kein Sinn, kein Zweck außer dem Werden selbst; sonst wäre es ja nicht das Einzige. Nur die Identität des Auf und Ab, die Stetigkeit des Wechsels selber ist die Norm, ist das Sein. Wie in der Natur so in der Kultur: die Perioden wechseln, aber sie kommen nicht vorwärts; die verschiedenen Posten der Rechnung heben einander immer auf. Werden, Gegensätze, Einheit, Maß werden zusammengefaßt in einem weiteren Symbol, dem gewaltigsten von allen, dem des ewigen Brandes: „Diese Weltordnung, dieselbe für alle Wesen, hat kein Gott und kein Mensch geschaffen, sondern sie war immer und ist und wird sein ein ewig lebendiger Brand, nach Maßen aufflammend und nach Maßen verlöschend" (Fr. 30). Dies ewig brennende Feuer ist zunächst wörtlich zu verstehen im Sinne des Urstoffs der Milesier, er wandelt sich periodisch in die anderen Grundstoffe hin und zurück, und nach der Zunahme oder Abnahme des Feuers richtet es sich, ob die betreffende Weltperiode ein Weg nach oben oder nach unten ist. Aber das Stoffliche erschöpft bei

weitem nicht die Bedeutung des Feuers. Vor allem ist es Symbol: Brand ist Leben und Sterben in einem Akte; Entstehen und Vergehen in eins gedacht. Und ist der Weltprozeß ein unendlicher ewiger Verbrennungsprozeß, so soll eben das Werden begriffen werden als selbstschöpferischer Akt, der zugleich sich selber vernichtet. Das große Weltjahr der Pythagoreer kehrt auch in der Lehre Heraklits wieder, aber mit einer bedeutungsvollen Änderung. Das Geschehen im kleinen ist bestimmt durch das Geschehen im großen; gleiche Konstellation der Gestirne muß auch Wiederkehr der irdischen Dinge zur Folge haben, und so wird aus der Lehre vom großen Weltjahr die Lehre von der ewigen Wiederkehr aller Dinge bis ins kleine und kleinste. Der Weltbrand flammt auf nach Maßen und verlischt nach Maßen; periodisch geht die Welt in Flammen auf, der Kreislauf des Werdens beginnt den rhythmischen Reigen aufs neue und kein anderer Sinn liegt selbst im Großen dieser Weltrhythmen beschlossen als dieser, daß die Welt in ewiger Selbsterzeugung und Selbstvernichtung ein einziges Urleben ist, von dem alle einzelnen Weltsysteme und Weltperioden nur minderwertige Spezialfälle, ja „Kehrichthaufen" sind. Zuletzt das Logossymbol. In das unendliche Werden sind wir selbst eingeschlossen, nicht nur mit unserem Leben, sondern auch mit unserem Denken. Auch das Denken ist ein Akt des Weltgeschehens, und je mehr das Denken es vermag, im Werden das wahre Wesen der Welt zu erfassen, um so mehr wird das Denken selbst wahr. Erstarrt es im Sein, so verfällt es dem Trug, fixiert es Regeln, starre Imperative, so widerspricht es der Wucht des lebendigen Werdens. Im wahren Wissen wird sich das Werden seiner selbst bewußt. „Nicht Vielwisserei lehrt Verstand haben" (Fr. 40), sondern das Urphänomen des Werdens wie an der Natur so intuitiv an der eigenen Seele zu erleben (Fr. 101). Das wird der Menge unmöglich bleiben, denn „der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, so tiefen Grund hat sie" (Fr. 45). Aber daß die Menschen nicht zu dem einen Wissen, zur Erkenntnis des Grundgesetzes der Welt, gelangen, liegt daran, daß sie ihr Denken nicht mit dem Gesetz des Kosmos in Einklang zu bringen vermögen. „Für dies Wort, ob es gleich ewig ist, gewinnen die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie es vernommen noch sobald sie es vernommen. Alles geschieht nach diesem Wort, und doch gebärden sie sich wie Unerprobte, so oft sie es probieren mit solchen Worten und Werken, wie ich sie künde, ein jedes nach seiner Natur zerlegend und deutend, wie es sich

damit verhält. ... Pflicht ist es, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon das Wort allen gemeinsam ist, leben die meisten doch so, als ob sie eine eigene Einsicht hätten" (Fr. 1, 2). Was Heraklit hier Wort (Logos) nennt, umfaßt sowohl das Weltgesetz selbst in seiner Wesenheit, als das Innewerden dieses Gesetzes in der philosophischen Vernunft, wie auch schließlich das Verkünden dieses Innewerdens in der lebendigen Rede. Er weiß, daß seine Rede identisch ist mit seinem Gedanken, und sein Gedanke identisch mit seinem Inhalt. „Der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst vermehrt" (Fr. 115), und der Logos, das Denken „ist allen gemeinsam" (Fr. 113). Es kann nicht „eigene" Vernunft geben, sondern nur Vernunft überhaupt, nämlich die, die eins ist mit dem Weltlogos. Die morgige Sonne ist nicht die heutige Sonne, aber morgen wie heute ist es Sonne und heute wie morgen sagen wir Sonne, kraft des Logos, des Gesetzes, das übergreifend im Werden wie im Denken herrscht.

Wie der einzelne Ton besteht nur im Verhältnis zur Harmonie, so ein jegliches nur im Verhältnis zum Ganzen, und die menschliche Vernunft nur im Verhältnis zum vernünftigen Gesetz des Alls. Heraklit weiß, daß er der erste Wissende ist, daß er den eigenen Logos in Übereinstimmung gebracht hat mit dem Weltlogos, und daß in der Rede seines Mundes der schweigende Logos zum tönenden geworden ist.

Von Heraklit aus gesehen ist der Begriff des Seins schlechthin geopfert. Das Sein im Sinne der Unbewegtheit kann mit der Urtatsache des Lebens und Weltgeschehens nicht in Einklang gebracht werden. Das Werden ist als letzte Wahrheit erkannt: in seiner kontinuierlichen Dauer enthält es die Vielheit der Dinge; in seinem Rhythmus die Gegensätzlichkeit alles Geschehens, in seinem Gesetze die Maßverhältnisse des Weltprozesses, in seiner Göttlichkeit den Logos, der sich selbst begreift. So muß das Gesetz im Werden, das Maß in der Bewegung als die einzig wahre Art von Konstanz begriffen werden, die es gibt. Die Frage ist, ob für das Sein eine neue Stelle, in einer ganz anderen Sphäre, gefunden werden kann, in der es seinem Wesen nach heimisch und notwendig ist. Dies gelingt dem Meister der Schule von Elea, Parmenides, den Weg zu diesem Gelingen aber bereitet ihm der große religiöse Denker Xenophanes vor, indem er Einsichten über das Wesen der Gottheit gewinnt, die Parmenides unmittelbar philosophisch verwenden kann.

**Die Eleaten.** In der Überzeugung, daß der Götterglaube der Volks-

religion nicht zu halten sei, daß er weit hinter dem fortgeschrittenen sittlichen Empfinden der Zeit und den erreichten wissenschaftlichen Erkenntnissen zurückgeblieben sei, waren die großen Geister der Epoche einig, und in dieser Beziehung bildet das Auftreten des Xenophanes[1]) nicht etwas grundsätzlich Neues. Auch seine reformatorische Idee, statt des Polytheismus eine rein monotheistische Lehre zu verkünden, findet im Mysterienglauben mindestens eine bedeutende Vorstufe. Ja, in dieser Beziehung hatte die ganze griechische Philosophie mit ihrer von Anfang an beherrschenden Frage nach dem einen Weltprinzip langsam, aber wirksam den Glauben an eine Vielheit von Göttern erschüttert und als widersinnig dargetan. Aber trotz alledem bleibt dem Xenophanes ein persönliches großes Verdienst als ganz ihm eigen. Er hat nicht nur als erster den Kampf offen aufgenommen, und den Schritt, sämtliche Götter der Volksreligion zu leugnen, mit Übernahme aller daraus sich ergebender Folgen tatsächlich vollzogen, sondern vor allem hat er die Notwendigkeit dieses Schrittes erstens negativ-kritisch durch Untersuchung der Grundlagen des Volksglaubens, zweitens positiv durch Aufstellung eines gültigen Gottesbegriffes begründet. Zunächst seine kritische Leistung: Er begründet es, daß die Gottvorstellungen der Menge das göttliche Prinzip nicht erreichen, indem er ihren Anthropomorphismus aufweist. „Die Sterblichen wähnen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt wie sie ... Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ochsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Gattung selbst das Aussehen hätte ... Die Äthiopen behaupten, ihre Götter seien schwarz und stumpfnasig, die Thraker, blauäugig und rothaarig" (Fr. 14—16). Er weist auf die Herkunft der falschen Vorstellungen, indem er den Kampf gegen das ehrwürdige nationale Epos schonungslos aufnimmt: „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angehängt, was nur bei

1) Xenophanes aus Kolophon, geboren etwa 570, verließ seine Vaterstadt etwa dreißigjährig, nachdem er dort von der ionischen Wissenschaft und Aufklärung auf das stärkste beeinflußt worden war. Er führte Jahrzehnte hindurch als Rhapsode ein Wanderleben, verfaßte auch selbst Epen, Elegien, Satiren und ließ sich schließlich in Elea in Unteritalien nieder, wo er in höchstem Alter, vielleicht hundertjährig, gestorben ist. Dort schlossen sich an ihn, wie es scheint, Jünger an, jedenfalls galt er schon früh als Schulhaupt. Von seiner reichen Schriftstellerei sind nur Bruchstücke auf uns gekommen.

Menschen Schimpf und Schande ist, Stehlen und Ehebrechen und sich gegenseitig Betrügen" (Fr. 11), er erweist den Ursprung anderer Gottvorstellungen aus naiver Naturanschauung: „Und was sie Iris nennen, auch das ist seiner Natur nach nur eine Wolke, purpurn und hellrot und gelbgrün zu schauen." (Fr. 32). Vor allem, Xenophanes gewinnt als erster Grieche den tiefen Einblick in das Wesen der Kultur, die Fortschritte nicht als Göttergeschenke, sondern als Ergebnis geschichtlicher Arbeit zu deuten: „Nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles Verborgene gezeigt, sondern allmählich finden sie suchend das Bessere" (Fr. 18). So hat er den Boden bereitet für seine positive Leistung, für die Lehre, daß der Begriff der Gottheit mit dem Absoluten selbst zusammenfalle. Hier tritt nun die Übernahme der von der bisherigen Philosophie gewonnenen Erkenntnisse in seinen Gedankenkreis ein. Das Absolute muß als Urgrund der Welt Eines sein; es muß zugleich als Wesenheit des Ganzen Alles sein; es muß drittens als Gottheit unberührt von Wechsel und Wandel seiend sein: „Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der größte[1]), weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich, noch an Gedanken ... Er ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr ... stets am selbigen Ort verharrt er, sich nirgend bewegend, und es geziemt ihm nicht, bald hierhin, bald dorthin zu wandern" (Fr. 23, 24, 26). Hiermit ist das Sein für die religiöse Vorstellung im Begriff der Gottheit als der schlechthin vollkommenen Wesenheit des Weltalls gerettet. Gott muß in sich beharren, sonst würde er aus seiner Göttlichkeit heraustreten; er kann nicht von seinem Platze weichen, denn er ist selbst das All, außer welchem nichts existieren kann; er ist der kugelgestaltigen Welt immanent, ihr Selbst ist Gottes Sein. Damit ist zugleich für die philosophische Entwicklung ein Weg vorbereitet und gewiesen. Zwar glaubt Xenophanes „Niemanden gibt es und wird es geben, der klar erfassen könnte, was ich über die Götter und über das All sage. Denn wenn es einer etwa auch noch so vollendet sagen wollte, dennoch weiß er es selbst nicht, denn der Schein ist über alles gebreitet" (Fr. 34). Aber hierin irrte er; dem Parmenides gelang es, das religiöse Problem des Xenophanes so mit dem Substanzproblem der Philosophen zu verschlingen, daß der

1) Wörtlich genommen, wäre dies ein Widerspruch zu dem Monotheismus des Xenophanes; aber es handelt sich hier um einen dichterischen Ausdruck, der besagen will: größer als die Menschen und die menschlichen Vorstellungen von Göttern.

neue Seinsbegriff des Xenophanes auch für die Wissenschaft verwertbar, ja für sie von grundlegender Bedeutung wurde.

Der Zugang zu Parmenides[1]) möge durch Verse von ihm selbst gewonnen werden:

Denken, was ist, und Sein: Dies beides ist ein und dasselbe.
Dies zu sagen und denken tut not: nur Seiendes gibt es.
Aber das Nichts ist nicht, das heiße ich dich zu beherz'gen:
Es ist der Forschung erster Weg, vor dem ich dich warne;
Doch auch vor dem, auf welchem unwissende Menschen schwanken,
Sterbliche, Doppelköpfe; Ratlosigkeit lenkt in den Herzen
Ihren schwankenden Sinn; wie Stumme und Blinde, so taumelt
Urteilslos diese Schar, der Sein und Nichtsein als eins gilt,
Und nicht als eins, denn überall gibt es für sie einen Rückweg.
Daß Nichtseiendes sei, läßt nie sich zwingend beweisen,
Ferne halte den Geist von diesem Wege der Forschung.
So bleibt nur noch Kunde von einem Weg für das Denken:
Daß das Seiende ist . . .

Wie es niemals geworden, so kann es auch nie vergehen,
Ganz ist es, einziggeboren und ohne Bewegung und Ende.
Niemals war es und wird nie sein, ganz Gegenwart ist es,
Unteilbar und eines, wie willst einen Ursprung du suchen?
Wie und woher ein Wachstum? Zu denken, zu sagen unmöglich
Ist, daß dies aus dem Nichtsein käm'. Undenkbar, unsagbar
Ist, daß das Sein nicht wäre . . .
Wie nun könnte das Sein Zukunft, Vergangenheit haben?
Ist es geworden und wird es sein, so ist es nicht wahrhaft.
Drum ist das Werden erloschen, verschollen ist das Vergehen.

Auch nicht teilbar ist das Sein, da es überall gleich ist.
Weder gibt es ein stärkeres Sein noch ein schwächeres, welche
Den Zusammenhang störten; von Seiendem voll ist das Ganze.
Ein Zusammenhang ist es; an Sein nur schließt sich das Sein an.
Ohne Bewegung liegt es in Schranken gewaltiger Bande,
Ohne Anfang und Ende; denn weit in die Ferne verschlagen
Sind Entstehn und Vergehn, verbannt von der wahren Gewißheit.
Ewig dasselbe verharrt es im Selbst und bleibt als das Selbe
Sicher an seinem Ort; in den Schranken engender Bande
Hält es die starke Notwendigkeit fest, die rings es umfassen.

---

1) Parmenides aus Elea, um 540 geboren, von vornehmer und reicher Herkunft, soll zuerst unter pythagoreischem Einfluß gestanden und sich unter dessen starker Wirkung für das philosophische Leben entschlossen haben. Ohne Zweifel verdankte er den Pythagoreern auch seine kosmologischen und astronomischen Einsichten. Im übrigen aber war für ihn entscheidend, daß er sich an Xenophanes anschloß. Er soll den Eleaten ihre Staatsgesetze gegeben und bei seinen Mitbürgern in größtem Ansehen gestanden haben. Von seinem Lehrgedichte sind größere Bruchstücke erhalten.

Drum, weil es mangellos ist, darf auch die Begrenzung nicht fehlen;
Fehlte dem Sein die Begrenzung, so mangelte damit ihm alles.
Denken und des Gedankens Ziel ist ein und dasselbe.
Denn nicht ohne das Sein, in dem das Denken sich ausspricht,
Wirst du das Denken finden. Es gibt ja nichts und es kann nichts
Geben außer dem Sein; das Schicksal hat es gebunden,
Ganz und unbeweglich zu sein. Drum sind es nur Namen,
Die ihm die Sterblichen gaben im Wahn, sie seien die wahren,
Reden von Werden, Vergehen, von Sein und wieder von Nichtsein,
Sprechen von Andern des Orts und Wechsel der leuchtenden Farbe.

Grenze hat es nach außen, ist abgeschlossen nach allen
Seiten, vergleichbar der Wucht der wohlgerundeten Kugel,
Gleich stark ist es nach überallhin von Mitte . . . Von Mitte
Überallhin gleich weit zur Grenze . . .
Hiermit schließe ich ab, was Wahres zu reden und denken
Über die Wahrheit ist. Nun lerne auch Sterblicher Meinung
Wahn, anhörend den trügenden Klang der folgenden Verse . . .

Aus diesen Versen wird deutlich, daß Parmenides einen aller bisherigen Spekulation entgegengesetzten Weg geht. Nicht von der Welt, sondern vom Denken geht er aus; also, wie wir sagen würden: nicht vom Gegenstande der Erkenntnis, sondern von der Erkenntnis des Gegenstandes. Und er findet, daß diese neue Methode mit ihrem ganz anderen Ausgangspunkt zu einem entgegengesetzten Resultate führt wie die Methode Heraklits, der von der Weltwesenheit ausgeht und ihr das Denken angleichen will. Nehme ich als Ausgangspunkt das Denken und suche den Gegenstand des Denkens nur von hier aus zu bestimmen, so gelange ich notwendig und ausschließlich zum Sein. Denken nämlich ist nicht anders möglich als in der Form logischer Urteile. Das Urteil aber beruht gänzlich auf dem Anerkenntnis des Seins, denn ich urteile in der Form A ist B. Diese Kopula „ist" bildet den allen Urteilen gemeinsamen Bestandteil, Denken bedeutet: mit Hilfe der Kopula, also mit Hilfe des Seins erkennen. Das „Sein" selber ist das Mittel, wodurch Denken ermöglicht wird. Dies ist die erste Entdeckung des Parmenides, daß die Denkfunktion, die Urteilsform untrennbar ist vom Sein; daraus folgt aber, daß, wenn überhaupt an der Tatsache des Denkens festgehalten werden und Wissenschaft gelten soll, der Inhalt des Gedachten als seiend angenommen werden muß, denn, wenn das Sein das Mittel abgeben soll, wodurch ein Subjekt ein Objekt denken kann, so muß, wie das Subjekt so auch das Objekt auf das Sein eingestellt, es muß „seiend" organisiert

sein. Nun erkannte er aber zweitens Folgendes: In allen Urteilen setzen wir stets zugleich mit dem Sein stillschweigend ein Nichtsein. Das Urteil „Die Rose ist rot" besagt zugleich: sie ist nicht gelb und nicht weiß. So verbindet sich unentrinnbar das Nichtsein mit dem Sein in allen Urteilen, deren Subjekt und Prädikat irgendwelche Einzelbestimmungen sind, z. B. Rose, Tier, Haus oder rot, schnellfüßig, geräumig. Nur ein einziges Urteil schließt jegliches Nichtsein aus, nämlich dasjenige Urteil, welches sich auf das Ganze des Seienden selbst richtet. Will ich das Seiende in seiner Vollendung denken, so muß ich es als Ganzes, als All denken, neben und außer welchem nichts anderes existieren kann; als All, das räumlich und zeitlich die volle Gesamtheit des Seienden umfaßt. Da dies Seiende schon alles umfaßt, kann es „anderes" nicht geben; es kann dann also auch nicht gesagt werden, daß dies Seiende etwas anderes nicht sei. Richte ich also das Denken auf Einzelnes, auf Teile des Seienden, so wird mein Denken notwendig in das Nichtsein verstrickt; richte ich es auf das Ganze des Seienden, so ist jedes Nichtsein ausgeschlossen, dies Sein „ist" schlechthin. Hieraus ergeben sich folgerecht die Bestimmungen, die Parmenides für das Seiende in seiner Allheit aufstellt: Da es jedes Nichtsein ausschließt, also weder aus dem Nichtsein geworden ist noch zum Nichtsein werden kann, so ist es ungeworden und unvergänglich. Da es jedes Anderssein ausschließt (denn auch dies wäre ein Nichtsein), so ist es unbeweglich und unveränderlich. Da es jede Vielheit ausschließt (denn es gibt nur ein Sein) und jede Teilbarkeit (denn diese setzt Vielheit voraus), so ist es unteilbar und geschlossen. Wie nun der mathematische Sinn der Pythagoreer für den Kosmos die Kugelgestalt gefordert hatte, weil nichts so vollkommen ist als diese in ihrer Unendlichkeit zugleich geschlossene, begrenzte Körperform, so setzt auch Parmenides das notwendig zu denkende, wahrhaft Seiende als Ganzes in eins mit der wohlgerundeten Oberfläche einer unendlichen Kugel. Bei beiden ein Ganzes, Eines, Ewiges. Aber die Weltkugel der Pythagoreer bewegt sich in der vollkommenen Form gleichmäßiger Kreisbewegung; die Kugel des Parmenides ist ein mundus intelligibilis, sie ruht in ihrem ewigen, unveränderlichen Sein als einziger Gegenstand, der wahrhaft „gedacht" werden kann. Es gibt zwar eine sinnliche Welt, aber sobald wir unser Denken auf sie richten, vermischen wir Sein und Nichtsein und verwickeln uns so notwendig in Widersprüche. In der sinnlichen Welt ist das reine Sein nicht hei-

misch, die reine Wahrheit nicht festzustellen. Was ergibt sich nun von hier aus für den Begriff des Werdens? Ist das Seiende das allein Denkbare, so ist das Werdende undenkbar. Wenn es ein Werdendes, ein Entstehendes gäbe, so müßte dies einen Übergang aus dem Nichtsein in das Sein bedeuten, denn etwas kann nur etwas werden, was es vorher nicht war. Denkbar aber ist nur das Seiende, nicht das Nichtseiende, also auch nicht der Übergang aus Nichtsein zu Sein, also auch nicht das Werdende. Nun lehrt indessen der Augenschein, daß die Dinge werden und die Welt in einem Prozeß begriffen ist; also ist der Augenschein mit dem Denken unvereinbar; für das Denken, das heißt also „in Wahrheit", kann es keine Bewegung geben, sie ist eine widerspruchsvolle Vorstellung. Nichts ist für das wahre Denken im Prozeß begriffen, denn das Sein schließt das Nichtsein aus. Ja, das Werden der Welt, das uns die Sinne zeigen, das Werden mit seiner wechselvollen Mannigfaltigkeit und Vielheit, es ist die Quelle alles Truges und aller Falschheit: weil es selbst das Nichtsein einschließt, dringt auch das Nichtsein in unsere Gedanken ein, wenn sie sich an der werdenden Welt versuchen, wenn sie, wie oben gezeigt, Denkurteile bilden, die nur auf Einzelnes, nur auf Teile des Ganzen, auf das „Viele" was da wird und vergeht, sich richten. So ist der Mensch, wie es zunächst scheint, in einer hoffnungslosen Lage. Er besitzt zwar ein Denkorgan, aber dies Organ kann nur ein Seiendes denken, das in der ihn umgebenden Welt der Sinne, der Unvollkommenheit, des Truges nicht heimisch ist; und diese Welt hat zwar eine Qualität, das Werden, welches in Leben und Bewegung, in Vielheit und Einzelgeschehen auftritt, aber dies Werden ist unserem Denken unangemessen, es geht nicht in unsere Erkenntnis mit ihrer alles Werden ausschließenden Urteilsform ein. Aus dieser scheinbar hoffnungslosen Lage gibt es nur zwei Auswege. Entweder man schlägt eine Brücke zu Heraklit und sagt: Wenn das Sein in der Welt nicht heimisch ist, so müssen wir es in unseren Urteilen über die Welt ausrotten. Wo der menschliche Wahn fälschlich ein Sein als Dauer, als Zuständlichkeit, als verbindliche Geltung gesetzt hat, da muß dies Sein vernichtet werden. Es darf dann nicht in der Form geurteilt werden A ist B; da wir das Sein des Denkens nicht der Welt aufzwingen können, müssen wir lernen, ohne die Kopula zu denken, dann ist den Urteilen jeder dauernde Bestand geraubt, sie gelten nicht mehr schlechthin, sondern sind in den Fluß des Geschehens miteinbezogen. Eine Wahrheit

mag dann als jenseits bestehend, aber als durchaus unzugänglich und für uns unverwertbar angenommen werden; uns bleibt nur logischer Nihilismus übrig, es gibt nichts, was wir wirklich erkennen könnten. Diesen Weg sind in der Tat mit letzten Konsequenzen gewisse Sophisten gegangen; der Weg des Parmenides aber war ein anderer. Nachdem er in seinem Gedichte das wahre Sein und das auf dieses gerichtete wahre Denken behandelt hat, fügt er diesem ersten Teile einen zweiten hinzu, in welchem zwar nicht mehr „verläßliches Reden und Denken über die Wahrheit, sondern menschliche Wahngedanken" vorgetragen werden, aber diejenigen Wahngedanken, welche verhältnismäßig der Wahrheit am nächsten kommen: „Die Welteinrichtung teile ich dir scheinbar, wie sie ist, ganz mit; so ist es unmöglich, daß dir irgendwelche menschliche Ansicht den Rang ablaufe" (Fr. 8). Also es gibt zwar nur eine Wahrheit, aber unendlich viel Falsches, von welchem das einzelne Falsche mehr oder weniger richtig ist. Es erwächst also die Aufgabe einer immerhin besten unter den möglichen Welterklärungen. Wahr wird auch diese nicht sein, weil sie sich eben nicht auf einen wahren Gegenstand richtet; aber sie braucht nicht so falsch zu sein, daß sie Sein und Nichtsein verwechselt. Es ist eine relativ richtige Erkenntnis auch über die Welt möglich, weil die Welt ja eine nicht schlechthin nichtseiende, sondern werdende, d. h. aus Sein und Nichtsein gemischte Welt ist. Sie ist zwar nicht die reine Wesenheit, sondern ein Scheinwesen mit Werden und Vergehen, mit Wechsel und Unbestand, aber trotzdem ist es Tatsache, daß sich der Trug über sie erhält und behauptet; daß unsere Gedanken doch immer wieder versuchen, in dieser Welt eine Realität faßbar zu machen. Das ist eben die notwendige Folge davon, daß das Scheinwesen der Welt nicht reines Gaukelspiel der Phantasie, sondern ein Werden ist, welches auch Sein enthält. Hierfür ist ein Punkt von entscheidender Bedeutung: Das wahre Sein ist vergleichbar der wohlgerundeten Kugel. Wäre nun die Sinnenwelt, auf die wir angewiesen sind, also in erster Linie unsere Erde, schlechthin nichtseiend, so müßte ihre Form der Kugelgestalt ja gerade entgegengesetzt sein, sie ist aber, wenn auch nicht eine im mathematischen Sinne vollkommene Kugel, so doch immerhin eine kugelförmige Gestalt. Diese Erkenntnis von der Kugelgestalt der Erde hat gerade Parmenides als erster uns bekannter Denker von den Pythagoreern übernommen und selbständig fortgebildet: er verwirft das Zentralfeuer und versetzt die ruhende Erde in die Mitte des Welt-

ganzen. So hat die Erde also gerade nach Parmenideischer Lehre durchaus in dieser einen Beziehung mit dem mundus intelligibilis eine Ähnlichkeit. Sodann herrscht auf Erden, wenn auch nicht das volle, reine, stetige Licht der ewig gleichen Wahrheit, aber auch nicht die schlechthinige, ununterbrochene Finsternis des Truges, sondern ein Wechsel von Helle und Dunkel[1]) (Fr. 8). So ist also die Welt, wenn auch dem reinen Denken unangemessen, doch nicht restloser Undenkbarkeit verfallen. Bezieht sich das Denken auf sie, so wird es zwar widerspruchsvoll werden, aber da das reine Denken die Bestimmungen des reinen Seins aus sich gewinnen kann, so ist es möglich, den Trug der Sinnenwelt mit der Wahrheit des reinen Seins zu vergleichen, den Menschen von der bloßen „Meinung" zu erlösen und wenigstens zu ungefähren, bedingten, relativ richtigen Feststellungen zu gelangen; wie auch Parmenides aus seiner Erkenntnistheorie heraus durchaus nicht einen Verzicht auf Erklärung der sichtbaren Phänomene ableitet, sondern im Gegenteil den Mut gewinnt, sehr bedeutsame geographische und astronomische Lehren aufzustellen, z. B. die Lehre von den fünf Zonen.

Es muß an dieser Stelle klar sein, daß durch Heraklit und Parmenides zwei Urtatsachen entdeckt sind, von denen die eine so fest steht wie die andere. Der Weltprozeß vollzieht sich als ewiges Werden, das jedes starre Sein ausschließt. Und das Denken andrerseits ist an eine Urteilsform gebunden, die das Sein zu ihrer Grundlage hat. Als Glied des Weltganzen sind wir unentrinnbar einbezogen in sein kontinuierliches Werden, wir erleben es intuitiv in jedem Momente unseres Daseins. Aber als denkende Intellekte, die wir die Welt als Objekt begrifflich erfassen, sind wir auf das vom Denken unnachsichtlich geforderte Sein angewiesen. Dort die Urtatsache des Lebens und der Wirklichkeit, hier die Urtatsache des Denkens und der Wahrheit. Dort der notwendige Monismus des schauenden Philosophen, der mit dem Lebensakt selbst zu eins werden will; hier der notwendige Dua-

1) Die Wahrheit mit Licht, den Trug mit Finsternis zu vergleichen ist ein Motiv, das an dieser Stelle zum ersten Male in der griechischen Philosophie auftritt und, wie es scheint, auf persische Lehren zurückgeht. Es wird durch Parmenides ein Gegenstück zu Heraklits Feuersymbol. Fortan versinnbildlicht das Feuer als Element stets das schaffende Leben; das Feuer als Licht stets die klare, helle Erkenntnis. Erst Platon denkt im Höhlengleichnis beides in eins.

lismus des abstrakten Erkenntnistheoretikers, der die Geltung des Gedachten ergründet. Heraklit der Entdecker des Goethischen Stirb und Werde; Parmenides, nach Cohen, der Entdecker des Gesetzes überhaupt nach seiner Möglichkeit. — Aber selbst mit dieser Feststellung ist die Bedeutung des Parmenides für die Geschichte des Denkens nicht erschöpft. Indem er zum ersten Male den Sinn der Kopula ahnt, weiter die Korrelation von Sein und Denken entdeckt und schließlich den Begriff des Seins durch eine Reihe von Merkmalen festzulegen sucht, stellt er zugleich gewisse grundlegende Forderungen auf, die für das Denken schlechthin bindend sind, welche wir als die „logischen Grundsätze" zu bezeichnen pflegen. Daß das Seiende und nur das Seiende ist, bedeutet in frühester Formulierung den Satz der Identität. Daß die Setzung des Seienden die Setzung des Nichtseienden ausschließt, den Satz des Widerspruchs. Parmenides hat bereits mit voller Sicherheit erkannt, daß wir dem Zwange, nach diesen Gesetzen zu denken, nicht entgehen können; daß sie letzte Grundsätze, Axiome sind. Daher ist er, und niemand anders, der Vater der Logik. Und ebenso ist niemand anderes als er der Begründer der Erkenntnistheorie. Die griechische Philosophie war in der Schule von Milet davon ausgegangen, daß das uns in der Welt als Wirklichkeit Gegebene und das durch unser Denken als Wahrheit Erkannte, kurz: daß Wirklichkeit und Wahrheit übereinstimmen müssen. Mit Parmenides ist ein Punkt erreicht, wo sich das Gegenteil herausstellt: in gewisser Beziehung widerstreitet das reine Denken dem Erfassen der sinnlichen Wirklichkeit. Denken und Wahrnehmen fallen auseinander; jenes kann nicht aus diesem stammen. Schon Heraklit war dieser Einsicht auf der Spur. „Augen und Ohren sind den Menschen schlechte Zeugen, wenn sie Barbarenseelen haben" (Fr. 107); aber erst Parmenides wagt, Denken und Wahrnehmen grundsätzlich zu scheiden und den Augenschein zu verwerfen, wenn er den Denkgesetzen widerspricht.

Betrachtet man die Lehre des Parmenides im ganzen, so wird deutlich, welch maßgebende Anregung er durch Xenophanes empfangen haben muß. Es wird folgender Gedanke gewesen sein, der ihm aus der Lehre seines Vorgängers heraus den Weg gewiesen hat: Will ich das Göttliche denken und denke es als eine Vielheit von Göttern, so ist dabei vorausgesetzt, daß eine Vielheit überhaupt „sein" kann. Dies ist aber ein widerspruchsvoller Gedanke. Vielheit wird zwar durch die Sinnenwelt vertreten, das strenge Denken aber fordert Einheit.

Vielheit ist immer nur vorhanden, wo wir ein Ganzes zerschneiden, eine Einheit zerstören. Soll Gott das Ganze des Seins sein, so ist sein Begriff mit Vielheit nicht zu vereinen. Auch mit Werden nicht, denn auch das Werden widerspricht dem Begriff des Ganzen; das Ganze soll ja eben „sein". Werdendes kann nur erscheinen, wenn wir aus der Gesamtheit Teile herausreißen.

**Zenon.** Die Parmenideische Lehre ist in die Geschichte der Philosophie nicht in derjenigen Form übergegangen, die ihr ihr Meister selber gegeben hat, denn die poetische Einkleidung ist oft dunkel und Mißverständnisse liegen nahe. Allgemeingut ist vielmehr die Eleatik in der ihr von Zenon[1]) aufgeprägten Form geworden. Er ist, soweit wir sehen können, der erste Denker gewesen, der philosophischen Erkenntnissen die Form des Beweises aufgezwungen hat und hiermit sozusagen der Philosophie ihr Handwerks- und Rüstzeug geschaffen hat. Seine berühmten Sätze muten den naiven Leser wie ein Widersinn, ja wie Spielerei an; der genaueren Prüfung aber erweisen sie sich als haarscharfe Formulierungen der tiefsten Einsichten, zu denen die vorsokratische Logik überhaupt gekommen ist. Seine drei bekanntesten Sätze besagen: Der fliegende Pfeil ruht. Der Renner Achilleus kann im Wettlaufe die Schildkröte nicht einholen, wenn sie einen noch so kleinen Vorsprung hat. Das Ausschütten eines Scheffels Körner kann kein Geräusch hervorbringen. — Was besagen diese Paradoxa?

Seit Parmenides steht fest: Denken bedeutet ein Seiendes denken. Wer also ein Objekt denken will, dem das Sein fremd ist, unternimmt etwas Unmögliches. Nun ist das Sein fremd allem Werden und jeder Bewegung. Also ist die Bewegung undenkbar. Sie ist anschaubar, wahrnehmbar, vorstellbar, aber nicht denkbar. Wer sie dennoch denken will, dem entschwindet sie in Nichts: was seinem Wesen nach nur Veränderung, Wechsel ist, wie sollte es sich fixieren lassen? Das Denken irrt vom Sein ab in das Nichtsein, wenn es das Unmögliche unternimmt. Versuche ich z. B. die Bewegung des fliegenden Pfeiles zu denken, so muß ich die Zeit, während deren der Pfeil fliegt, als Summe von Momenten denken. Da aber denkbar ist nur das Seiende, und seiend nur die Gegenwart ist, das Jetzt, so muß ich diese Momente, diese

1) Zenon, Schüler des Parmenides, brachte sein Leben in seiner Vaterstadt Elea zu. In einem Unternehmen gegen einen Tyrannen gefangengenommen, bewährte er unter Foltern die äußerste Standhaftigkeit. Von seiner in Prosa verfaßten Schrift haben wir nur spärliche Reste.

äußersten Grenzzustände der Bewegung, als lauter einzelne Jetztzustände denken. Während jedes dieser Jetztmomente befindet sich der Pfeil nur an einem Ort, denn die Momente sind seiend, Gegenwart. An einem Orte sein heißt aber Ruhen. Also in jedem Moment ruht der Pfeil. Wie sollte es denkbar sein, daß er trotzdem in der ganzen Zeit, in der Summe der Momente, fliegt? Der Übergang vom Jetzt zum Später, von der Ruhe zur Bewegung, vom Sosein zum Anderssein ist undenkbar.

Der zweite Satz bedeutet: Ein in Bewegung befindlicher Körper kann sein Ziel nur erreichen, wenn er vorher die Hälfte des Weges, wiederum vorher die Hälfte der Hälfte und so fort bis zur unendlichen Teilung der Strecke kleinste Einheiten durchlaufen hat. Das Denken muß also die Strecke, um welche die Schildkröte vor Achilleus einen Vorsprung hat, in unendlich viele Teile zerlegen. Muß aber der Renner unendlich viele Streckenteile zurücklegen, so dauert das unendlich lange Zeit, d. h. es nimmt überhaupt kein Ende. Bedeutete der erste Satz, auf die kürzeste Formel gebracht: Wir können die Zeit nicht denken, so der zweite: Wir können den Raum nicht denken. Die Ausdehnung der Zeitmomente zur Zeitspanne, die Ausdehnung der Raumeinheiten zur Raumstrecke ist gedanklich nicht einzufangen. Wenn aber Raum und Zeit sich dem Denken entziehen, so ist selbstverständlich, daß wir den räumlich-zeitlichen Vorgang der Bewegung nicht denken können. Diese Folgerungen, die Zenon aus der Parmenideischen Seinslehre entwickelt, sind in der Tat unentrinnbar, solange nicht die Grundvoraussetzung des notwendigen Seins im Denken irgendwie der eleatischen Starrheit entkleidet wird.

Der dritte Satz richtet sich gegen die Sinneswahrnehmung. Bringt ein Haufe fallender Körner ein Geräusch hervor, so ist das Geräusch die Summe der Geräusche, die die Einzelkörner hervorbringen; das Geräusch der Einzelkörner wiederum die Summe der Geräusche der Teile der Einzelkörner; die Teilung aber wird vom Denken bis zu letzten, kleinsten Teilen fortgesetzt, welche kein wahrnehmbares Geräusch mehr hervorbringen. Wie soll es nun denkbar sein, daß unhörbare Geräusche summiert hörbar werden? So ist in allen drei Sätzen zwischen der Sinneswahrnehmung und den Prinzipien des Denkens jener Widerspruch bestätigt und aufgewiesen, den Parmenides behauptet hatte. Raum, Zeit und die einzelnen Inhalte der Wahrnehmung können vom Denken nur in ihren letzten Elementen erfaßt werden; das Sein dieser

letzten Elemente aber widerspricht dem Wesen der Erscheinungen im ganzen. Will der Geist nicht auf das Denken verzichten, so muß er die Wahrnehmungsinhalte für Trug erklären. Die Wirklichkeit der Sinnenwelt geht nicht in den Gedanken ein, die Sinnenwelt ist die Negation des Begriffs.

**Melissos.** Der vierte und letzte in der Reihe der eleatischen Denker ist Melissos[1]). Er ist an Rang nicht mit seinen Vorgängern zu vergleichen, seine Lehre ist im wesentlichen eine Umschreibung der Parmenideischen. Aber ein bestimmtes Lehrstück verdient Beachtung, in welchem er die Beweise für die Undenkbarkeit der Bewegung um einen vermehrt und dabei den Begriff des leeren Raumes in einer Weise einführt, die für die Folgezeit der philosophischen Debatten entscheidend geworden ist. Bewegung, so lehrt er, kann entweder bedeuten das Einrücken eines Dinges in eine andere Stelle oder die innere Veränderung eines Dinges durch Zusammenziehung oder Ausdehnung. Beide Arten der Bewegung aber könnten nur gedacht werden unter der Annahme eines leeren Raumes. Denn soll ein Ding in eine andere Stelle einrücken, so muß diese leer sein, um es aufnehmen zu können; soll es dünner oder dichter werden, so muß es mehr oder weniger leer werden. Jede Bewegung setzt also ein Leeres voraus als Möglichkeit der Bewegung; Bewegung ist nur als Bewegung ins Leere denkbar. Das Leere selbst aber wäre ein Nichtsein, mithin ein Widerspruch zum Sein, also undenkbar (Fr. 7). — Es wird sich bei der nächstfolgenden Schule, den Mechanisten, zeigen, wie eng sie gerade durch diesen physikalisch grundlegenden Begriff des leeren Raumes mit den Eleaten verbunden sind.

## 3. Die Mechanisten und Anaxagoras.

**Empedokles.** So sicher im Parmenideischen Sein jene Stabilität entdeckt ist, welche die Voraussetzung alles Denkens ist, und so sicher im Heraklitischen Werden die Evolution in ihrem Wesen erfaßt ist, so sicher tut die Lehre des Ephesiers dem Sein, die des Eleaten dem Werden unrecht. Es ist die rücksichtslose Einseitigkeit, die großen Entdeckungen der Geistesgeschichte eigen zu sein pflegt. Das hat die folgende Generation der griechischen Philosophen gespürt und daher zwischen

1) Melissos von Samos war etwas jünger als Zenon, aber noch unmittelbarer Schüler des Parmenides. Von Beruf soll er Staatsmann gewesen sein. Von seiner Schrift haben wir ansehnliche Reste.

beiden zu vermitteln versucht. Das gilt in erster Linie von Empedokles[1]). Mit Heraklit hält er daran fest, daß der ununterbrochene Prozeß im Wesen der Naturwirklichkeit liege; mit den Eleaten daran, daß ein Werden als ein Vermehren und Vermindern, also ein Werden in dem Sinne, daß vorher nicht Gewesenes werden oder Seiendes untergehen könne, unmöglich sei. Soll aber beides, sowohl die Wirklichkeit des Werdens wie die Unveränderlichkeit des Seins für die Welt behauptet werden, so muß die Welt in einer bestimmten Hinsicht als werdend, in einer bestimmten anderen als seiend gedacht werden. Das Sein kann nun nur dem bleibenden Bestande zuerkannt werden, bleibenden Bestand aber hat die Materie, welche zwar ihre Formen wechselt, ihrer Quantität nach aber unveränderlich ist. So steht das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes dem Empedokles bereits fest. Andrerseits das Werden kann nur der Bewegung zuerkannt werden, die als Kraft auf diesen Stoff wirkt. Auf diesen beiden Begriffen, Stoff und Kraft, baut sich die Lehre des Empedokles auf; den ersten reformiert er, den zweiten entdeckt er.

Als Grundstoff war von den Früheren ein einziges Urwesen angenommen worden. Wie aber soll die Gegensätzlichkeit des Weltprozesses, das sogenannte Entstehen und Vergehen, von einer Einzahl abgeleitet werden? Es muß eine Mehrzahl von Grundstoffen angenommen, es muß das Universum zugleich als Multiversum gedacht werden. In diesem Sinne erklärt Empedokles Feuer, Luft, Wasser, Erde als Elemente, welche Träger der verschiedenen Grundeigenschaften der Materie sind: warm, kalt, trocken, feucht. Jedes Element besitzt zwei dieser Eigenschaften, z. B. Wasser ist feucht und kalt. Wasser wird Luft, indem das Feuchte bleibt, das Kalte aber sich in das Warme wandelt.

1) Empedokles von Akragas lebte etwa 492 bis 432. Wir wissen von seiner politischen Tätigkeit, daß er als Redner und Organisator berühmt gewesen ist, sich an der Spitze der agrigentinischen Demokratie gehalten, aber die Königswürde abgelehnt hat; von seiner Tätigkeit als Wundermann, daß er mit Purpur und Kranz geschmückt als Prophet, Arzt, Reinigungspriester und Wanderlehrer ungeheuere Verehrung genoß und geheime Kräfte zu besitzen behauptete; aus den Teilen seines „Sühneliedes", die erhalten sind, spricht das verstiegene Selbstgefühl einer religiös ekstatischen und sittlich asketischen Natur; von seiner wissenschaftlichen Wirksamkeit, daß er klar und nüchtern nach exakter Naturerkenntnis strebte. Auch von seinem wissenschaftlichen Lehrgedicht haben wir umfangreiche Bruchstücke. Seine Person, namentlich sein Tod wurden bald legendär. Er scheint als Verbannter im Peloponnes gestorben zu sein.

So können die Elemente völlig ineinander übergehen im Sinne einer chemischen Mischung (wie es wenigstens Aristoteles beschreibt, der dem Empedokles hierin folgt). Der Wechsel zwischen Verbindung und Trennung der Elemente ist das Werden, ihr bleibender Bestand das Sein. Allein, da für die Einzahl der Grundstoffe nunmehr die Vierzahl gesetzt ist, entsteht ein neues Problem. Der Urstoff war den Früheren für sich selbst Quelle der Bewegung gewesen, Leben und Beseeltheit waren laut der hylozoistischen Lehre von Urbeginn an in ihm vorhanden oder angelegt gewesen, da er das Ganze der Welt ausmachte und daher eine außerhalb seiner liegende Kraft nicht angenommen werden konnte. Nun ist der eine Urstoff als Weltprinzip aufgegeben. Wo aber ist bei der pluralistischen Annahme von Grundstoffen die Quelle der Bewegung zu suchen? „Ein Doppeltes will ich dir verkünden. Bald wächst ein einziges Sein aus Mehrerem zusammen, bald scheidet es sich auch wieder, aus Einem Mehreres zu sein. Wie nun der sterblichen Dinge Entstehung doppelt ist, so ist auch ihre Abnahme doppelt. Denn die Vereinigung aller Dinge zeugt und zerstört die eine, die andere, eben herangewachsen, fliegt wieder auseinander, wenn sich die Elemente trennen. Und dieser beständige Wechsel hört nimmer auf: bald vereinigt sich alles zu Einem in Liebe, bald auch trennen sich wieder die einzelnen Dinge im Hasse des Streites. Insofern nun so Eines aus Mehrerem zu entstehen pflegt und Mehreres wiederum aus dem Zerfall des Einen entsproßt, insofern findet eine Entstehung statt und ihr Leben bleibt nicht unverändert, sofern aber ihr beständiger Wechsel nimmer aufhört, insofern bleiben sie immerdar im Kreislauf unbeweglich" (Fr. 17, übersetzt von Diels). Diese Verse des Empedokles lehren, daß, wie in dem Bestande seiner vier Elemente das Eleatische Sein, so in der durch Verbindung und Trennung der Elemente bestehenden Bewegung das Heraklitische Werden zugrunde liegt. Die Bewegung ist ein mechanischer Prozeß zwischen zwei einander entgegengesetzten Kräften; die Kraft, welche die Stoffe verbindet, nennt er Liebe; die trennende Haß. Die Namen klingen mythisch, die Vorstellung ist anthropomorph, aber Schiller hat mit Recht gesagt, daß den Newtonschen Kräften der Attraktion und Repulsion derselbe geniale Anthropomorphismus innewohnt. Worauf es ankommt, ist der Gedanke: Die Quelle der Bewegung kann weder der Stoff an sich sein; denn der Stoff an sich, falls es ihn gäbe, schließt dem Begriff nach die Bewegung nicht ein; noch kann die Quelle der Bewegung in

einem Akte gesucht werden, wie ihn der Mythus sich vorstellte, in dem Akte eines Gottes, der von außen stößt. Die Bewegungsursache kann nur der mechanische Prozeß der Verbindung und Trennung selber sein, und da es diese zwei Bewegungsarten gibt, so muß es zwei Bewegungsursachen geben. Die Liebe verbindet nach Maßgesetzen die Elemente und bringt Körper, Leben und Seele hervor; der Streit trennt die Elemente und zerstört die Organismen. Die Elemente „sind alle gleichstark und gleichgeschlacht. Jedes von ihnen hat ein verschiedenes Amt, jedes seine besondere Art, abwechselnd aber gewinnen sie die Oberhand im Umlauf der Zeit. Und außer diesen kommt eben nichts hinzu oder davon. Denn wenn sie fort und fort zugrunde gingen, wären sie nicht mehr. Was sollte dann aber dies Ganze vermehren und woher sollte es kommen? Wie sollte es auch zugrunde gehen, da nichts leer von diesen Elementen ist? Nein, nur diese gibt es, und indem sie durcheinanderlaufen, entsteht bald dies, bald jenes und so immerfort Ähnliches bis in alle Ewigkeit ... Dieser Wettstreit der beiden Kräfte liegt klar vor durch die Masse der menschlichen Glieder hin: Bald vereinigen sich unter der Herrschaft der Liebe alle Glieder, welche die Leiblichkeit erlangt haben, auf der Höhe des blühenden Lebens, bald wieder getrennt durch die schlimmen Mächte des Zwistes irren sie einzeln voneinander getrennt am Gestade des Lebens auf und ab ... Abwechselnd herrschen die vier Elemente im Umschwung des Kreises und vergehen und entstehen in- und auseinander in festbestimmtem Wechsel. Denn nur diese vier Elemente gibt es: durcheinanderlaufend werden sie zu Menschen und anderer Tiere Geschlechtern; bald vereinigen sich alle zu einer Ordnung in Liebe, bald auch trennen sich wieder die einzelnen Elemente im Hasse des Streites, bis sie, kaum zum Alleinen zusammengewachsen, wieder unterliegen" (Fr. 17, 20, 26 nach Diels). Das Überwiegen des einen oder anderen Faktors, der Liebe oder des Zwistes, bedingt im großen die Weltperioden, und in kühnem Entwurf zeichnet Empedokles die Epochen der Erdentwicklung, in der ebenfalls der Widerstreit der beiden Faktoren das treibende Prinzip ist. Er unterscheidet vier Perioden. Die erste ist der Idealzustand: Alle Elemente sind in der Mitte der Welt vollkommen harmonisch gemischt, die Herrschaft der Liebe ist unbedingt, das All ist im Zustand des göttlichen „Sphairos". Allmählich aber dringt der Zwist von der Peripherie des All in das Innere, übt seine sondernde Wirkung aus, verursacht eine Entmischung der Elemente, und aus dem

Sphairos der ersten Periode wird der Kosmos der zweiten, der durch den noch im Gange befindlichen Streit der trennenden und vereinenden Kräfte charakterisiert wird. Diese Periode ist die gegenwärtige, in der wir leben; „unsere" Welt ist eine Welt der Gegensätze, und diese Gegensätze bedingen die Entstehung der Einzelwesen. Ist der Prozeß der Trennung vollzogen, so tritt der dem ersten entgegengesetzte Zustand ein, die vollkommene Herrschaft des Zwistes, die Liebe wird unwirksam, die Einzelwesen verschwinden wieder. Aber von neuem erstarkt die Macht der Liebe; der Zwist wird besiegt, das Getrennte wird vereinigt, neue Einzelwesen entstehen, bis auch dieser vierte Zustand wieder von dem ersten abgelöst wird, in dem die Liebe allein herrscht und einen neuen Sphairos von solcher Vollkommenheit bildet, daß das dem Vollkommenen Unangemessene, das Einzelne, nicht existieren kann. In stetiger Folge dieser vier Weltperioden vollzieht sich der Weltprozeß. Die gegenwärtige Periode, die Epoche des „Kosmos", hat Empedokles genauer beschrieben und auf verschiedenen Gebieten vorahnend spätere, zum Teil erst neuzeitliche Entdeckungen vorweggenommen. Seine kosmologischen Vorstellungen sind zwar meist phantastisch, aber immerhin ist Fr. 42 „Der Mond deckt der Sonne die Strahlen ab, während sie darüber hingeht, und verdunkelt soviel von der Erde, als die Breite des blauäugigen Mondes beträgt" (Übersetzung nach Diels) wohl das älteste Zeugnis einer ganz klaren Erkenntnis vom Wesen der Sonnenfinsternis, und hervorzuheben ist auch, daß Empedokles in seiner Lehre von der Bildung des Kosmos berücksichtigt, daß die schiefe Stellung der Erdachse einer Erklärung bedarf. Aber größer sind seine Verdienste auf dem Gebiete der Biologie, wo er dem Aristoteles vorgearbeitet hat. Für die Pflanzen nahm er Urzeugung an; durch die Kraft der belebenden Sonne seien sie aus der Erde hervorgewachsen. Er wagte den Schritt, pflanzliche Struktur und Funktionen mit denen der Tiere zu vergleichen, z. B. Fruchtbildung mit Zeugung, und er wurde durch die Konsequenzen seiner vergleichend morphologischen Studien zum Urheber der Lehre von der Beseeltheit der Pflanzen. Vor allem ist er der erste gewesen, der ein stufenweise erfolgendes Fortschreiten unförmlicher Gebilde zu vollkommenen Gestalten durch Überleben der zweckmäßigen und lebensfähigen Organismen lehrte. Auch die Physiologie der Sinneswahrnehmung hat er bahnbrechend und mit einer über die Jahrtausende reichenden Wirkung begründet. Er erklärte nämlich die Sinneswahrnehmung dadurch, daß entweder von

den Wahrnehmungsobjekten kleinste Teilchen sich ablösen und in die Poren des wahrnehmenden Organs eindringen oder umgekehrt von den Organen Ausflüsse bis zu den Objekten dringen. Bei der Geruchs- und Geschmacksempfindung z. B. gelangen kleinste Teilchen des Gegenstandes, nämlich eben die riechbaren oder schmeckbaren Teilchen in Nase oder Mund. Beim Vorgang des Hörens dachte er sich die Luft in den Gehörgang eindringend und so, wie in einer Trompete, Töne bildend. Beim Sehen nahm er einen äußerst komplizierten Vorgang an: im Augapfel sei Feuer und Wasser, jenes um hell, dieses um dunkel wahrzunehmen. Wenn nun die Ausflüsse sichtbarer Dinge am Auge anlangen, so dachte er sich durch die Poren der Häute, in denen das Feuer und das Wasser eingeschlossen sind, die entsprechenden Ausflüsse erfolgend, so daß der eigentliche Sehakt ein Begegnen der von dem Gegenstande und der von dem Auge ausgehenden Ausflüsse sei. In dieser Theorie ist das Bedeutendste der Grundsatz, daß alles Gegenständliche der Außenwelt nur durch Gleichartiges in unseren Organen wahrgenommen werden könne. Farben sind nicht hörbar, Töne nicht sichtbar. Wir nehmen die Erscheinungen nicht in ihrer Totalität wahr, sondern bestimmte Qualitäten mit den ihnen entsprechenden Organen, und diese Entsprechung kann nur beruhen auf gleichartiger Organisation. Dieser Gedanke hat eine lange Geschichte gehabt; entsprungen aus der mythischen Vorstellung, daß jede Erkenntnis eine Vereinigung, ein In-Gemeinschaft-Treten von Subjekt und Objekt sei, jede Gemeinschaft aber Gleichartigkeit voraussetze, war er schon bei den Pythagoreern und Parmenides wirksam gewesen: der geistige Erkenntnisakt ist nur möglich dadurch, daß Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt kraft der pythagoreischen Zahl oder kraft des parmenideischen Seins aufeinander eingestellt sind; und er wirkte über Platon bis auf Spinoza und Kant und über Plotin bis zu Goethes Mystik „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnte es nie erblicken"; ja darüber hinaus bis in die modernsten phänomenologischen Theorien über das Verstehen. Er ist aber auch maßgebend für die exakte Wissenschaft geworden, auf ihm beruhte die Lehre von den spezifischen Sinnesqualitäten. Empedokles' Theorie der sinnlichen Erkenntnis ist aber auch deshalb bedeutend, weil der Philosoph auf ihr eine Theorie der geistigen Erkenntnis aufbauen, zugleich geistige und sinnliche Erkenntnis auf ihre Beziehungen und Unterschiede hin prüfen und so, wenn auch noch roh, das Erkenntnisproblem bereits an seiner psychophysischen

Seite berühren konnte. Denken und Wahrnehmen, so hatte Parmenides gelehrt, sind einander entgegengesetzt; bezieht sich doch jenes auf eine unwahrnehmbare Welt des Seins, dieses auf die dem reinen Denken nicht angemessene Welt des Werdens. Aber Denken und Wahrnehmen, so behauptet andererseits Empedokles, müssen dennoch miteinander in Verbindung stehen. Ist alles Leben nur ein mechanischer Prozeß, so kann auch der Denkakt, der gleichfalls ein Lebensakt ist, nur ein mechanischer Prozeß sein. Auch das Denken muß daher letzten Endes von der Mischung der Elemente im Körper abhängen. Und wie nach seiner Lehre die Sinne um so schärfer sind, je gleichmäßiger die Stoffe gemischt sind, so gilt dasselbe für das Denken. Und um so schneller denken wir, je feiner und dichter; um so langsamer, je gröber und lockerer die Elemententeilchen beieinanderliegen. Jedenfalls „Je nach dem Zustand des Körpers wächst auch den Menschen die Denkkraft" (Fr. 106). Gewiß ist diese Erkenntnislehre noch ganz naiv und nicht zu vergleichen mit der fortgeschrittenen Physik des Empedokles; ja er hat offenbar gar nicht gesehen, daß er von seiner Erkenntnislehre aus folgerecht zur Skepsis kommen müßte — in der Tat haben sich die späteren Skeptiker auf ihn berufen —, aber daß in den Beziehungen von Denken und Wahrnehmen ein Problem liege, hat er klar erkannt und seine Lehre von der Stoffmischung im Körper bereits dazu verwendet, die Verschiedenheit der menschlichen Begabungen aus der Verschiedenheit der Mischungsverhältnisse abzuleiten, ferner dazu, auch die Entstehung der Gefühle wissenschaftlich zu erklären: Lust wird erzeugt kraft der Gleichartigkeit, Unlust kraft der Ungleichartigkeit in den Bestandteilen von Erkenntnissubjekt und -objekt; auch die Begierden sind nichts als die Strebungen gleichartiger Mischungskomplexe zueinander.

Aus diesen Ausführungen wird klar, daß Empedokles als der Begründer der mechanistischen Weltauffassung anzusehen ist. Man kann sagen, er habe diese bereits so weit gefördert, daß aus ihr unmittelbar die Chemie hervorgehen konnte und hervorgegangen ist. Mag auch kein einziger seiner Grundstoffe in Wahrheit ein Element sein, er hat dennoch das Element dem Begriffe nach als erster gefordert, den grundsätzlichen Schritt zum Multiversum vollzogen und in Mischung und Entmischung natürliche Ursachen entdeckt. Dabei fließen in seiner Lehre die gegensätzlichen Tendenzen seiner Vorgänger in eigentümlicher Weise zusammen: der Sphairos und die Liebe sind Eleatisch, der Kosmos und der Haß Heraklitisch; seine Biologie ist von den Milesiern,

seine Astronomie von den Pythagoreern stark beeinflußt. Er strebt danach, die ganze Vergangenheit der wissenschaftlichen Forschung noch einmal in seiner Person zusammenzufassen. Aber damit nicht genug. Er strebt auch danach, die wissenschaftliche und die mythische Welt, d. h. die Erkenntnis und die Offenbarung in seiner Person nochmals zu vereinigen. Wie die Mystik der Orphiker tönt sein „Reinigungslied"; aber der Geist der Aufklärung spricht aus seinem Buche „Über die Natur". Derselbe Mann warnt in dem einen Gedicht vor dem Abirren in die Metaphysik, in dem andern preist er als sein Reich das Übernatürliche. Diese Ungeklärtheit der Tendenzen ist typisch für den historischen Zeitpunkt, an dem er steht: was uns an ihm als Ungeklärtheit erscheint, ist nichts als das Fehlen der sauberen Umgrenzungslinie naturwissenschaftlicher Erkenntnis; wir vergessen aber leicht dabei, daß diese Linie erst von seinen unmittelbaren Nachfolgern Leukippos und Demokritos gezogen ist, denen er den Weg bereitet hat.

**Leukippos und Demokritos.**[1]) So zahlreich auch die Verbindungen sind, durch welche die Begründer des Atomismus mit ihren philosophischen Vorgängern verknüpft sind, so läßt sich dennoch von der Originalität und Monumentalität dieses Lehrgebäudes am besten dadurch ein Eindruck vermitteln, daß man sein einheitliches Gefüge ganz aus sich selbst erklärt. Es ruht auf vier Sätzen, die für letzte, denknotwendige Erkenntnisse gelten. 1. Nichts existiert als die Atome und der leere Raum. 2. Dieser Bestand ist ewig und unveränderlich. Was ist, kann nicht vernichtet werden, und aus nichts kann nichts entstehen (Substanzgesetz). 3. Alles Werden ist mechanische Bewegung. 4. Nichts

1) Von Leukipp wissen wir außer seinem Namen nichts Sicheres. Er muß ein Zeitgenosse etwa des Empedokles gewesen sein. Vielleicht gehört ihm die oben mitgeteilte Fassung des Kausalgesetzes an. In der Überlieferung sind seine Lehren mit denen seines Schülers Demokrit zu einer Einheit verschmolzen, die wir nicht mehr aufzulösen vermögen. Demokrit ist nach antikem Zeugnis um 460, nach neueren Vermutungen einige Jahrzehnte später geboren. Er war schon Zeitgenosse der Sophisten und hat gegen Protagoras polemisiert. Er war Bürger von Abdera, bereiste einen großen Teil des damals bekannten Orients und soll ein Alter von etwa hundert Jahren erreicht haben. Seine überaus zahlreichen Schriften umfaßten das gesamte Gebiet der damaligen Wissenschaften. Erhalten sind nur Trümmer. Die Atomenlehre, die Leukipp nicht nur begründet, sondern bereits durchgeführt zu haben scheint, ist von Demokrit in diejenige Form gebracht, in welcher sie auf die Späteren, namentlich Aristoteles und Epikurs Schule, übergegangen ist. Von hier aus müssen wir sie rekonstruieren.

geschieht zufällig, sondern alles aus einem Grunde und mit Notwendigkeit (Kausalgesetz).

Die Begründer des Atomismus beanspruchten, mit diesen letzten Erkenntnissen das gesamte Problemgebiet der Philosophie lösungsreif gemacht zu haben. Was bedeuten die Sätze? Und worin besteht ihre gedankliche Einheit, die sie befähigen soll, das Wesen der Wirklichkeit in seiner Gesamtheit zu erleuchten?

1. Mit Empedokles einig, daß die stoffliche Urwesenheit der Welt weder in einem bestimmten Aggregat noch in einem einzigen metaphysischen Prinzip, sondern nur in einer Pluralität von Urstoffen gedacht werden könne, lehnen Leukipp und Demokrit dennoch die Empedokleischen Elemente als letzten Seinsbestand ab. Den Bedingungen der Urwesenheit genügt nur, was selbst nicht mehr teilbar, sondern selber letzter Teil und Baustein ist; Grundlage aller Veränderung, aber selbst nicht veränderlich; selber ohne alle Qualität, aber Qualitäten verursachend; bestimmt und begrenzt in der Eigenform, aber unendlich in seiner Anzahl und von unendlicher Verschiedenheit der Gestaltungen. Diese letzten Ur-Teile sind die Atome. Sie allein „sind". Auf sie können also die Prädikate übertragen werden, die Parmenides für das Seiende festgestellt hatte: ungeworden, unveränderlich, unvergänglich. Sie sind frei von den verfließenden Eigenschaften, die unser subjektives Empfinden den Dingen zuschreibt: ohne Farbe und Ton, ohne Geruch und Geschmack, weder warm noch kalt. Nur was die Materie ihrem Begriffe nach allgemein und notwendig ist, eignet auch den Atomen: Raumerfüllung, Undurchdringlichkeit, Dichtigkeit und Schwere. Sie sind; aber damit sie sind, muß ein zweites Prinzip angenommen werden. Sind sie das Volle, so muß das Volle in einem Leeren seiend gedacht werden; sind sie die letzten und individuellsten Formen, so verlangen diese Formen einen Ort als Bedingung und Möglichkeit ihrer Existenz; sind sie das Seiende und das Etwas, so soll dies Seiende nach Demokrit doch dazu dienen, das Werden und Vergehen zu erklären, was, wie Parmenides gezeigt hatte, nicht ohne das Nichtseiende erklärt werden kann. Also neben den Atomen, als den letzten denknotwendigen Substanzen zur Erkenntnis der Wirklichkeit, muß ein Gegenprinzip gedacht werden, das es ermöglicht, daß aus den seienden Atomen Körper und Welten, Werden und kosmisches Geschehen ableitbar sind. Dies zweite Prinzip ist der leere Raum, das „Nichts, das ebenso ist wie das Etwas" (Fr. 156). Das Verhältnis von

Raum und Atomen zueinander kann nur dies sein, daß der leere Raum dasjenige ist, in welchem die Atome sind; die Atome dasjenige, in welchem kein leerer Raum mehr ist. Gäbe es keinen Raum, so könnte weder das Außereinander der Atome und Atomkomplexe (Körper) gedacht werden noch die örtliche Bewegung; weder Verbindung der Atome noch Trennung. Ganz im Sinne Demokrits hat Kant gelehrt: „Materie ist das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt." Gäbe es nur Atome, aber keinen Raum; nur Formen, aber keine Möglichkeit für die Formen, so gäbe es weder Welt noch Weltprozeß. — Durch das Sein der Atome im Raum wird es möglich, daß die Atome, sofern sie bewegt werden, aufeinander eine bestimmte Wirkung ausüben. Zwar ist ihr Sein unempfindlich („passiv") und schließt ein durch irgendwelche Wirkungen verursachtes Anderssein aus, aber der rein mechanischen Wirkung durch Druck und Stoß sind die Atome zugänglich; auf ihr beruhen die verschiedenen Formen der Bewegung. Durch das Sein im Raume wird auch die notwendig anzunehmende Verschiedenheit der Atome ermöglicht. Wie sie, als Substanz, an Zahl unendlich sein müssen, sind sie auch unendlich mannigfaltig: zwar alle von der gleichen Qualität, nämlich qualitätslos, aber verschieden an Größe, an Formung („Schema") (z. B. die Feueratome klein, kugelförmig und glatt, andere sichel- und hakenförmig), verschieden an Anordnung ihres stofflichen Bestandes („Taxis") und verschieden an Lage („Thesis"). Auf der Größe und Form, auf der Ordnung und Lage der Atome beruhen alle Eigenschaften der Dinge, doch nicht alle in gleicher Weise. Die Eigenschaften der Dinge zerfallen vielmehr in zwei Klassen. Schwere und Härte z. B. gehören zu den (später von Locke so genannten) primären Qualitäten, sie beruhen auf der Natur der Atome selbst. Ein Körper ist z. B. um so härter, je enger seine Atome verbunden; um so schwerer, je zahlreicher sie sind. Süß aber und bitter, warm und kalt, schwarz und weiß sind sekundäre Qualitäten, d. h. sie sind von dem subjektiven Empfinden des Wahrnehmenden mitbedingt. Auf rauhe Atome reagiert der Mensch mit der Farbenempfindung hell, auf runde und große mit der Geschmacksempfindung süß usw. Jene Qualitäten beruhen nur auf der Form der Atome, sie sind wirklich und eignen den Dingen von Natur. Diese hingegen gehören zum Subjekt, als der ihm gehörige Anteil, als der Wahrnehmungsinhalt im Gegensatz zur Form, sie sind konventionell, „durch Satzung".

2. Der Gedanke, daß der Bestand der Substanz ewig sich gleich

bleibt, erhält bei Demokrit einen strengeren Sinn als noch bei Empedokles. Kant, der das Gesetz folgendermaßen formuliert hat: „Bei allem Wechsel der Erscheinung beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert", hat es ausgesprochen, daß diese Beharrlichkeit der Substanz schon vom gemeinen Menschenverstande vorausgesetzt worden sei, bevor noch die Philosophie sie zum Gesetz erhoben habe. Aber Demokrit war der erste, bei dem das Gesetz durch den atomistischen Bau der Materie und durch die Verbindung mit dem Kausalgesetz volle Anschaulichkeit gewann.

3. Wenn Leukipp und Demokrit als die Entdecker des Begriffs der mechanischen Bewegung gelten, so beruht dies darauf, daß sie (nach dem Zeugnis des Aristoteles de caelo III, 2 p. 300 b 9) erstens lehrten: „Die Atome sind in dem unendlichen Raume ewig in Bewegung", und zweitens (nach Simplikios Phys. 42,10): „Die Atome . . . werden nur durch Druck und Stoß bewegt." Das Wichtigste ist, daß ihnen die mechanische Bewegung für ewig galt und die Frage nach dem Ursprung der Bewegung für falsch gestellt (Aristoteles Phys. VIII, 1 p. 252 a 35). Zwar ist die Bewegung keine Eigenschaft der Atome, diese sind vielmehr „von Natur unbewegt." Aber die Schwere ist eine Eigenschaft der Atome, und infolge der Schwere fallen die Atome von Natur im Raume, und da sie verschieden schwer sind — noch fehlt die Erkenntnis, daß im leeren Raum alle Körper gleich schnell fallen —, die größeren schneller als die kleineren. So verwandelt sich die natürliche Bewegung in eine gewaltsame, durch Stoß und Gegenstoß, durch Zusammenprallen und Abprallen zu einem „Wirbel" werdende Bewegung. Dies ist der eigentliche, Demokritische Begriff der „Natur: Atome, die im leeren Raume umhergeschleudert werden" (Fr. 168). Hierbei findet nun ein Doppeltes statt. Einmal werden infolge der Wirbelbewegung die gleichartigen Atome zusammengeführt: „Man kann es sehen bei dem Durchsieben der Samen und bei den Steinen an der Brandung. Denn dort ordnet sich durch das Wirbeln des Siebes gesondert Linse zu Linse, Gerste zu Gerste, Weizen zu Weizen, hier dagegen werden durch den Wogenschlag die länglichen Steine zu den länglichen gerollt, die runden zu den runden, als ob die Ähnlichkeit der Dinge eine gewisse Vereinigungskraft auf sie ausübte" (Fr. 164). Andrerseits aber „sondern sich Wirbel mannigfacher Formen von dem All ab" (Fr. 167), d. h. es bilden sich durch die Vermengung von Atomkomplexen größere in sich abgeschlossene Gebilde und Welten, und zwar muß dieser Vor-

gang als unaufhörlich sich vollziehend, das Entstehen und Vergehen unzähliger Welten als ewig stattfindend gedacht werden. Da die Natur dem Begriffe nach durch die im Raume bewegten Atome erschöpft ist, so umfaßt die mechanische Bewegung das gesamte Geschehen. Jeder Vorgang ist Ortsveränderung. Alles Entstehen und Vergehen, jede Eigenschaft und Veränderung ist so auf folgende Bedingungen zurückzuführen: die quantitative Verschiedenheit der Atome, die größeren oder kleineren Zwischenräume in den Atomkomplexen (Körpern), das Zusammen- oder Auseinandertreten von Atomen, die mechanische Wirkung durch Druck und Stoß.

4. Die Bewegung ist ewig und kontinuierlich. Es gibt keine Bewegung, die hier entsteht und dort aufhört, sondern jede ist die Folge einer anderen und ist untrennbar von der Gesamtbewegung der Atome. Da nun die Bewegung alles Geschehen umfaßt, so ist alles Geschehen mechanisch bedingt. Man darf nicht scheiden zwischen gesetzmäßigem und zufälligem Geschehen, es kann auch keinen Eingriff in den mechanischen Ablauf des Werdens geben. Mit dem Begriff der mechanischen Bewegung ist auch der der mechanischen Ursache festgelegt und damit nach F. A. Lange „ein klarer Einblick in das Postulat der Naturnotwendigkeit überhaupt als Bedingung jeder rationellen Naturerkenntnis". Indem die Atomisten das griechische Wort aitia (ursprünglich = Schuld) zur Bezeichnung der mechanischen Ursache umprägten, stellten sie an eine wissenschaftliche „Begründung" die Anforderung, die mechanische Notwendigkeit eines Vorgangs nachzuweisen. In Verbindung mit dem Substanzgesetz schafft das Kausalgesetz den geschlossenen Begriff der Natur, welcher von Demokrit an die Naturwissenschaft beherrscht, ja erst ermöglicht: die Natur ein lückenloser Zusammenhang von Kausalitäten; ein großer Mechanismus. Und die Hypothese des Atoms in Verbindung mit der des leeren Raumes — „der unvergängliche Weltstaub im Unendlich-Leeren bewegt, hier sich zusammenballend, dort auseinanderstiebend ... diese uralte Parole des Demokrit ... ist im Zeitalter der Renaissance ... wieder aufgetaucht und zwar bei Gassendi und Baco, von welchen sie die moderne Naturwissenschaft übernommen hat. Seitdem konstruiert sich jeder seine Atome so, wie er sie braucht, für seinen Hausbedarf, der Physiker so, der Chemiker anders" (O. Liebmann).

Auf den dargestellten physikalischen Grundlagen seines Systems hat Demokrit eine Reihe von Wissenschaften aufzubauen versucht, beson-

ders eine Kosmologie, eine Erkenntnislehre und eine Ethik. In der Kosmologie unternahm er es, die Entwicklung derjenigen unter den vielen Welten zu beschreiben, in der wir leben. Sie ist, wie jede Welt, aus der Wirbelbewegung entstanden; die nach außen geschleuderten leichten Atome bilden eine Hülle, die schweren inneren kommen allmählich als Erde zum Stillstand. Schwer verständlich ist es, daß der große Naturforscher von der durch die Pythagoreer entdeckten Kugelgestalt der Erde wieder zu der von den Joniern angenommenen Form der flachen, länglich gestreckten, von der Luft getragenen und gestützten Platte zurückkehrte. Die erdige Urmasse dachte er sich als Schlamm, aus dem einerseits durch Sturmwinde das Wasser herausgepreßt, andererseits durch Luftstöße Massen entführt wurden, die ausgetrocknet und durch Bewegung in Brand geraten zu Sonne und Mond wurden. Sie drehten sich wie alle Sterne ursprünglich horizontal um die Erde. Von den vier Elementen besteht das Feuer aus gleichartigen, nämlich kleinen, glatten, runden Atomen, die anderen Elemente sind aus verschiedenartigen Atomen gemischt. Aus dem Erdschlamm sind auch die organischen Wesen hervorgegangen, die, von der Pflanze bis zum Menschen, sämtlich beseelt sind. Die Seele besteht aus Feueratomen, also den reinsten und beweglichsten, und ist durch den ganzen Organismus hin verbreitet. Der Tod bedeutet die Zerstreuung der Seelenatome.

So mündet die Kosmologie ein in eine, wenn auch noch ganz primitive Psychologie; diese aber wiederum in eine Erkenntnislehre, so daß wir hier zum ersten Male zwischen verschiedenen philosophischen Disziplinen den Zusammenhang des „Systems" ahnen. Unter Sinneswahrnehmung versteht er eine in der Seele vorgehende Bewegung, die durch „Ausflüsse" verursacht wird, welche von den Dingen aus in unsere Organe eindringen. Beim Sehen z. B. lösen sich „Bildchen" von den Dingen ab und gestalten die vor ihnen liegende Luft, welche die Ausflüsse aus unseren Augen berührt. So „nehmen wir in Wirklichkeit nichts Untrügliches wahr, sondern nur, was nach der jeweiligen Verfassung unseres Körpers und der ihm zuströmenden oder entgegenwirkenden Einflüsse sich wandelt" (Fr. 9). Die Annahme des Luftmediums verhilft dazu, Sinnestäuschungen und Traumbilder zu erklären, denn das Medium kann die Bilder verfälschen; die Annahme, daß auch Seelenatome den Organismus verlassen und in einen anderen eindringen können, dazu, Rätsel wie das des bösen Blickes zu

lösen. Auch die Denkerkenntnis besteht in einer innerhalb der Seele stattfindenden mechanischen Bewegung, wobei die Erkenntnis als richtig gilt, wenn die Denkbewegungen die Seele in die richtige Temperatur versetzt haben. Der Unterschied zwischen denkender und wahrnehmender Erkenntnis wird scheinbar zunächst rein graduell gefaßt: „Es gibt zwei Formen der Erkenntnis, eine echte und eine unechte. Zur unechten gehören insgesamt folgende: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Getast. Die andere ist die echte, die von jener geschieden ist... Wenn die unechte nicht mehr ins Kleinere sehen oder hören oder riechen oder schmecken oder tasten kann, sondern die Untersuchung ins Feinere geführt werden muß, dann tritt an ihre Stelle die echte, die ein feineres Denkorgan besitzt" (Fr. 11). Aber bestimmte Entgegensetzungen weisen schon auf den grundsätzlichen, nicht mehr nur graduellen, sondern wesenhaften Unterschied zwischen Denken und Wahrnehmen. Jenes ist die „echte" Erkenntnis, dieses die „unechte"; jenes erkennt das wirkliche Sein, nämlich das der Atome und des Leeren; dieses nur die sekundären Qualitäten, die subjektiven Eigenschaften. Jenes ist ein Akt des denkenden Organs selber, dieses beruht auf einem wandelbaren Zuströmen.

Trotz des einheitlichen Prinzips, die ganze Welt rein quantitativ und mechanisch zu erklären, alles Sein auf Atome, alles Werden auf Bewegung zurückzuführen, herrscht in der Lehre Demokrits ein gewisser Dualismus des Ranges: die Wahrnehmung ist dunkel, das Denken hell; die Körperatome sind gröber, die Seelenatome feiner; heftige Bewegungen gelten als roher, maßvolle als edler. Auf diesem Dualismus hat Demokrit seine Ethik aufgebaut. Seine Sätze weisen zum großen Teil nahe Verwandtschaft mit den Sokratischen auf, obwohl die ethische Grundlegung bei beiden Denkern entgegengesetzt ist. Es zeigt sich eben schon hier an der Schwelle der griechischen Ethik, daß die Streitigkeiten der Schulen nicht den ethischen Lehrinhalten gelten, in denen vielmehr die Weisen aller Richtungen nahezu übereinstimmen, denn Moralität ist dem Weisen selbstverständlich, — sondern sie gelten der Ableitung der Lehren von obersten Gesichtspunkten; nur über sie kann Streit sein. Und es kann kein Zweifel sein, daß Demokrit überzeugt war, jener Wertdualismus stehe mit seinen mechanischen Prinzipien in natürlichem und notwendigem Zusammenhang. So grenzt er zwar das, was zu erstreben und was zu meiden ist, ab nach Lust und Unlust, aber wie aus der Wahrnehmung nur

verworrenes Wähnen stammt, wahre Einsicht hingegen nur aus denkender Erkenntnis, so können die Sinne auch nur trügerische Lust vermitteln, wahre Lust liegt allein in der Weisheit der Seele beschlossen. Die feine und maßvolle Bewegung in den Feueratomen der Seele, die weit entfernt ist von den heftigen Erregungen der Sinnlichkeit, von dem gewaltsamen Jagen nach äußeren Gütern, von zuchtloser Begierde und triebhafter Leidenschaft, die vielmehr in ihrer sanften Ruhe der Meeresstille vergleichbar ist, sie ist der naturgemäße Zustand des Weisen, die wahre Glückseligkeit auf Erden, der wirkliche Zweck des Menschenlebens. So ruht Seligkeit oder Unseligkeit in der eigenen Seele. „Seligkeit wohnt nicht in Herden oder Gold: die Seele ist seligen Wesens Wohnsitz. — Den Menschen erwächst Schlimmes aus Gutem, wenn man das Gute nicht zu lenken und wohl zu tragen versteht. Es ist nicht billig, solche Dinge unter die Übel zu rechnen, vielmehr unter das Gute; und man kann auch das Gute, wenn man will, zur Abwehr gegen die Übel verwenden. — Von wo uns das Gute kommt, ebendaher wird uns auch das Schlimme zuteil und das Mittel es zu meiden. Tiefes Wasser z. B. ist zu vielem nützlich und auch wieder schädlich; denn man läuft Gefahr, darin zu ertrinken. Dagegen hat man nun ein Mittel erfunden: Schwimmunterricht." (Fr. 171, 173, 172). Die Weisheit ist also lehrbar, und die Erziehung zur Weisheit nur eine Fortsetzung des schon von Natur Angestrebten. „Natur und Erziehung sind ähnlich. Denn die Erziehung formt zwar den Menschen um, aber durch diese Umformung schafft sie eine zweite Natur" (Fr. 33). Ja Erziehung und Übung ist mindestens so wichtig wie die Naturgabe. Denn „mehr Leute werden durch Übung tüchtig als durch Anlage" (Fr. 242). In der Erziehung zur Weisheit aber „ist nicht Vielwissen, sondern Vieldenken zu pflegen" (Fr. 65). Denn durch Denken allein ist die Einsicht zu gewinnen, wo das wahre Gut liegt, und immer „ist Unkenntnis des Besseren Ursache der Verfehlung" (Fr. 83). So muß Ziel der Erziehung sein, einen Menschentypus heranzubilden, der die Welt unter sich hat, sein Glück nicht von dem Idol des Zufalls abhängig macht, sondern in seinem Selbst verankert, Herr seiner Affekte ist und in der Sicherheit und Stetigkeit seines Denkens von den Stürmen und Erregtheiten der Welt und des eigenen Körpers zur Ruhe, ja zur „Unerschütterlichkeit" gekommen ist. Dies ist das ethische Ideal der „Euthymie" (= Wohlgemutheit). Für Demokrit liegt also das ethische Ziel in der Erreichung eines bestimmten glück-

seligen Zustandes des einzelnen Menschen, und erstrebenswert ist, was dazu verhilft: Lieber Unrecht leiden als Unrecht tun, denn wer es tut, ist „unglückseliger" (Fr. 45) als wer es leidet. „Nicht jede Lust soll man erstreben, sondern nur die mit Edlem verknüpfte" (Fr. 207). „Nur diejenige Liebe für recht halten, die ohne Frevel der Schönheit nachjagt" (Fr. 73), nicht der bloßen Körperschönheit, denn „sie ist etwas Tierisches, wenn ihr nicht Vernunft innewohnt" (Fr. 105). Vor allem tut not, nach diesen Regeln nicht nur zu handeln, sondern sie selber zu wollen. „Gut ist noch nicht Nichtfrevelu, sondern nicht einmal frevelu wollen" (Fr. 62). Und „nicht aus Furcht, sondern aus Pflichtgefühl meide die Sünden" (Fr. 41). Allein auf die Innerlichkeit der Gesinnung, nicht auf die Tat selbst kommt es an; und nennt Demokrit „das böse, unverständige, unkeusche und unheilige Leben nicht ein böses Leben, sondern ein langwieriges Sterben" (Fr. 160), so ist einzige „Lebensrettung Reue über die schimpflichen Handlungen" (Fr. 43). Das Ideal der persönlichen Glückseligkeit bildet durchaus den Mittelpunkt der Demokritischen Ethik. Von überpersönlichen Werten, von sittlichen Gütern, die im familiären oder staatlichen Leben wurzeln, weiß seine Ethik nichts. Nicht auf das Familienleben, sondern auf „die Freundschaft, die durch Übereinstimmung [der Gedanken] bewirkt wird" (Fr. 186); nicht auf den Staat, sondern auf „die ganze Welt, die einem weisen Manne offen steht; denn das Vaterland einer trefflichen Seele ist das Universum" (Fr. 247) sind seine Gedanken gerichtet. — So ist die scheinbare Einheit dieses ethischen Systems trotz des fragmentarischen Zustandes seiner Überlieferung uns auch heute noch deutlich: das wahre Gut und die wahre Glückseligkeit sind in einer letzten und tiefsten Einsicht beschlossen, die im Grunde zusammenfällt mit der letzten und tiefsten theoretischen Erkenntnis über das Wesen der Physis.

Was der Atomismus hat leisten wollen, war ohne Zweifel eine das gesamte Problemgebiet der Wissenschaft umfassende und aus dem einen materialistischen Grundprinzip heraus entwickelte Philosophie. Was er tatsächlich geleistet hat, ist die Begründung der mechanistischen Physik und damit der theoretischen Naturwissenschaft überhaupt, deren Ziel stets das von ihm geforderte sein wird: alle qualitativen Verhältnisse in der Welt auf quantitative, alle Vorgänge auf Bewegungserscheinungen zurückzuführen; darauf zu verzichten, die Natur als sinnvoll aus Vernunftgründen zu erklären, sondern die Gesetze aufzustellen, aus denen heraus die Natur begriffen werden kann. Allein eine Lö-

sung der philosophischen Welträtsel war damit nicht erreicht. Zunächst liegen die Widersprüche im System offen zutage. Nach Demokrit ist die Denkerkenntnis nichts als ein mechanischer Bewegungsvorgang. Aber an einer Erkenntnis ist nicht nur der Akt, sondern der Inhalt wesentlich, und der Inhalt kann, wie auch Demokrit nicht bezweifelt, logisch richtig oder falsch sein. „Für alle Menschen gilt Gutes und Wahres in gleicher Weise, angenehm aber ist dem einen dies, dem anderen jenes" (Fr. 69). Woher stammt nun die Geltung der Wahrheit für alle Menschen, wenn andrerseits wahr nur die Atome und der leere Raum sind? Was unterscheidet die wahre von der falschen Erkenntnis, wenn sie beide mechanische Bewegungen sind? Wie kann eine faktische Bewegung logisch richtig oder falsch sein? Es ist offenbar, daß die Gleichsetzung des logisch Richtigen mit einer bestimmten Temperatur der Seele keine Antwort auf diese Frage ist. Zweitens, für den Atomismus existiert die Welt nur nach ihrer quantitativen Seite. Das ist die für die Naturwissenschaft berechtigte und notwendige Abstraktion. Daraus folgt aber nicht, daß alle Qualität Illusion, sondern nur daß sie der atomistischen Betrachtung unzugänglich ist. In der Ethik, wo Demokrit die Qualitäten gut und schlecht, gerecht und ungerecht, selig und unselig selber verwendet, basiert er sie auf einem Dualismus der feinen, ruhigen und der groben, gewaltsamen Bewegung. Aber das ist eine Verfälschung des rein mechanistischen Prinzips. Atome, leerer Raum und mechanische Bewegung sind alle in gleicher Weise qualitätslos, aus ihnen kann Gutes und Böses nicht abgeleitet werden. Gut und schlecht sind Wertbestimmungen, aber mechanische Akte sind wertfrei. Wie kann Werthaftes auf Wertfreies zurückgeführt werden? Drittens, Demokrit unterscheidet das Denken vom Wahrnehmen; er lehrt es selbst, daß die Wirklichkeit, die Atome, nur vom Denken erfaßt werden können, und daß die Wahrnehmung dem Trug ausgesetzt ist. Wenn dies aber richtig ist, so sind beide Vermögen nicht nur dem Grade nach, als feiner und gröber, unterschieden, sondern sie sind einander in ihrem Wesen entgegengesetzt. Für diese Dualität sucht aber der Atomismus wiederum vergeblich eine Erklärung, ja er hebt die Geltung seiner eigenen Lehre selber auf, wenn er die Sinne gegen den Verstand sprechen läßt: „Du armer Verstand, von uns nimmst du deine Beweisstücke und willst uns damit besiegen? Dein Sieg ist dein Fall" (Fr. 125). Als Resultat bleibt dann nur „In Wirklichkeit wissen wir nichts; denn die Wahrheit liegt in der Tiefe" (Fr. 117).

Wenn wir aber nichts wissen können, wo bleibt dann die Geltung des Kausalgesetzes und der Atomenlehre?

So geschlossen und folgerecht also der Atomismus als rein physikalische Theorie ist, so widerspruchsvoll ist er in sich selbst, sobald er auf nicht-physikalische Gebiete übergreift. Und abgesehen von den Widersprüchen versagt er, sobald die Philosophie die Ansprüche ihrer eigenen Problematik erhebt. Erschöpft es das Wesen eines Gebäudes, wenn man auf seine kleinsten Teile, die Bausteine, hinweist? Ist die Form und Struktur des Ganzen und Großen nur durch die Form und Struktur der kleinen Steine, Form und Struktur des Kosmos nur durch die Atome bedingt? Ist der Kosmos als gesetzmäßige Ordnung, seiner Bedingung und Erkennbarkeit nach, voll erfaßt durch das Zurückgehen auf Massenteilchen und leeren Raum? Schon zu Demokrits Lebzeiten ist darauf hingewiesen, daß man durch Zusammenfügen von Buchstaben noch nicht einmal eine Silbe als Ganzes erfassen kann; daß ein Ganzes, eine Einheit immer mehr ist als eine Summe und Aggregation von Teilen; und die Erkenntnis einer Totalität immer mehr als die Addition von Summanden. Das Atom ist ein Ergebnis der Analyse, der Kosmos ein Ergebnis der Synthese des Denkens. Beide erheben gegeneinander ihre Ansprüche, und gegen Demokrit behauptet das synthetische Denken: Zwischen den Atomen und dem Formzusammenhang des Kosmos fehlt jede Verbindung. Der Atomismus, wofern er für den philosophischen Materialismus Unterbau sein will, versagt aber nicht nur in der Erklärung des Ganzen der Welt, sondern schon in der Substanzvorstellung, die er von den Einzelwesen hat. Mit nichten ist das Wesentliche z. B. am einzelnen Leibe sein Atomkomplex. Der Leib kann Glieder, ganze Gliedmaßen einbüßen, die Materie des Blutes, der Knochen, der Haut kann im Laufe der Zeit eine gänzlich andere werden, ja verlorene Teile des Leibes können durch metallene oder sonstige Ersatzstücke ergänzt werden, wir „erkennen" den Leib trotz alledem als den eines bestimmten Individuums noch nach Jahrzehnten, wenn auch materiell kein „Stück" mehr das alte ist. Die Substanz als wahre, erkennbare Wesenheit eines Objektes hat mit dem materiellen Bestande nichts zu tun. Das „Schiff des Theseus" bleibt immer dasselbe. Diese Kritik ist es, an welche Aristoteles seine Reform des biologischen Substanzbegriffes angeknüpft hat.

Die Erkenntnis, daß die rein mechanistische Welterklärung (so sehr sie auf der einen Seite die gegebene Methode der Naturwissenschaft

ist, da sie als Objekt der Physik die Natur definiert, sofern diese kausal bestimmt ist, also Zufall und Eingriff im kausalen Zusammenhang ausschließt), andrerseits außerstande bleibt, das philosophische Weltproblem zu lösen, war bereits bestimmend gewesen für Anaxagoras, der zeitlich Demokrit voranging, aber systematisch zu den Mechanisten in demselben Gegensatz stand wie die Pythagoreer zu den Milesiern, wie die Eleaten zu Heraklit, und dessen historisches Auftreten daher zum dritten Mal innerhalb der vorsokratischen Philosophie die Antithese des idealistischen Denkens gegen das materialistische bedeutet. Wenn alles Stoff wäre, wie könnte der Stoff Form werden (Milesier-Pythagoreer)? Wenn alles Werden wäre, wie könnte das Werden sein (Heraklit-Eleaten)? Wenn alles Mechanismus wäre, wie könnte das Mechanische das Nicht-Mechanische hervorbringen (Mechanisten-Anaxagoras)? Das Nicht-Mechanische aber ist, weil es der passiven Bewegung als bewußter Wille, der Ursache als Zweck, der Materie als Lebendiges gegenübersteht, der Geist.

**Anaxagoras von Klazomenai.**[1]) Keiner unter den vorsokratischen Denkern wird in neuerer Zeit so verschieden eingeschätzt wie dieser die ganze Epoche abschließende Denker. Die einen erheben ihn als den

1) Demokrit sagt, er sei ein junger Mann gewesen, als Anaxagoras in hohem Alter stand. Er war in Klazomenai in Kleinasien geboren, hatte die Siege der Griechen über Persien erlebt und war als erster Philosoph nach Athen übergesiedelt, wo er etwa 462 bis 432 in nahem Verkehr mit den ersten Geistern, vor allem mit Perikles, lebte. Schon im 4. Jahrh. galt seine Lebensführung als der Typus der vita contemplativa. Er ist in wahrem Sinne der Aufklärer unter seinen Zeitgenossen gewesen und das genaue Gegenstück zu Empedokles. Perikles erhält einen Widderkopf mit nur einem aus der Stirnmitte vorspringenden Horn; die Seher erklären die Erscheinung für ein Wunder; Anaxagoras zerschlägt den Schädel und erklärt sie als eine Anomalie der Stirnbildung. Einen bei Aigospotamoi herabgefallenen Meteorstein erklärte er für ein abgesprengtes Stück der Sonne. Von ihm stammt die erste richtige Theorie über die Mondphasen. Er war der erste Denker, der die Sterne weder für göttliche noch für lebendige Wesen hielt. Deswegen in Athen auf Unfrömmigkeit angeklagt kam er ins Gefängnis, konnte sich jedoch nach Jonien retten, wo er die Lehrfreiheit genoß, die Athen den besten Geistern versagte. Er lebte fortan in Lampsakos, wo er hochbetagt gestorben, auf Kosten der Stadt begraben und sein Andenken durch Errichtung eines Altars, Stiftung eines Seelenkultes und — wie es heißt, auf seinen Wunsch — Einsetzung eines jährlichen Ferientages für die Schulkinder geehrt worden ist. In Athen konnte zwar seine Lehrtätigkeit, nicht aber die Wirkung seiner Schriften unterdrückt werden; sie waren, wie wir aus Platon wissen, dort zu billigen Preisen käuflich.

Entdecker der geistigen Innenwelt hoch über seine Zeit, die anderen machen ihn zum zweitklassigen Nachbeter der Mechanisten. In gewisser Beziehung haben beide recht, und zwar, wie schon Platon und Aristoteles gesehen haben, weil bei ihm zwischen der genialen Aufspürung eines neuen Problems und der Durchführung der Lösung im einzelnen in der Tat ein breiter Riß klafft. Halten wir uns zunächst an das Problem: Die Mechanisten führen alle Vorgänge auf mechanische Bewegung von Atomen zurück, deren „natürlicher" Zustand aber die Ruhe sein soll. Wie kann Bewegtheit aus Unbewegtheit abgeleitet werden? Sie machen es zur Aufgabe der Wissenschaft, für die Erscheinungen des Weltgeschehens die „Gründe" aufzuweisen und finden sie in den mechanischen Ursachen. Wie ist aber aus der materiellen Verursachung eine logische Begründung, aus Druck und Stoß ein Wahrheitsgehalt abzuleiten? Sie erklären den Weltprozeß als Wirkung ursprünglicher, im Stoff und seiner Bewegung liegender Bedingungen. Aber mag auch alles natürliche Bedingungen haben, die auf den anfänglichen Zustand zurückweisen, so gibt es sicherlich einige und bestimmte Vorgänge, die nicht nur durch die im Früher liegende Ursache, sondern durch den im Später zu erreichenden Zweck mitbedingt sind. Eine Armbewegung kann rein mechanische Wirkung sein, sie kann aber auch Wirkung eines zweckvollen Willens des betreffenden Menschen sein. Ja, alle Funktionen des Leibes sind zwar einerseits mechanisch bedingt, andrerseits aber bilden sie ein ganzes System von Zwecken. Und wie der Leib des Menschen, so der des Tieres, ja jeder Organismus, jegliches Leben weist neben den Ursachen auf Zwecke hin, verlangt außer der kausalen Erklärung eine teleologische Begründung. Ist schon die gesetzmäßige Ordnung der Welt, wie die Pythagoreer sie entdeckt haben, vom Stoff selbst unterschieden, reine Form; so ist erst recht der Organismus, dessen Entstehung Empedokles beschrieben hat, nicht nur Materie, sondern Zweckzusammenhang. So erhalten wir eine Reihe von Ungleichungen: Bewegtes und Bewegendes, Verursachung und Begründung, mechanisch Notwendiges und zweckhaft Wollendes. Jenes kann vielleicht aus diesem, aber dieses nie aus jenem abgeleitet werden: das Schaffende nicht aus dem Geschaffenen; aus dem Starren nicht das Lebendige. Das Lebendige aber und Schaffende, das Zwecksetzende und Sinnvolle kann nie die Materie als solche sein, es ist der Geist als Gegensatz zum Stoff. Weder der Monismus der Milesier noch der Pluralismus der Mechanisten kann erklären, wie das

Chaos zum Kosmos, das Stoffliche zum Lebendigen, materielle Ursache zu sinnvollem Zweck wird. Nur der Dualismus kann es, der das geistige Prinzip grundsätzlich vom Stoffe trennt und das Materielle auf Immaterielles zurückführt. Der Geist, der die Dinge sowohl theoretisch erkennt als sich auch praktisch ihrer bedient, muß als grundsätzlich den Dingen überlegen betrachtet werden. Wäre er ihnen gleichgeordnet, so könnte weder Erkenntnis noch bewußtes Tun bestehen. Mag auch die Erkenntnisbeziehung zwischen Subjekt und Objekt nur durch eine Einstellung beider aufeinander möglich sein, der erkennende Geist und die zu erkennenden Dinge müssen nach Rang und Art dennoch als grundverschieden angenommen werden. „Das Übrige zwar hat Anteil an jeglichem, der Geist aber ist unendlich und selbstherrschend und mit keinem Dinge vermischt, sondern er allein ist selbständig für sich. Denn wenn er nicht für sich, sondern mit irgend etwas anderem vermischt wäre, so hätte er an allen Dingen teil, vorausgesetzt nämlich, er wäre mit irgend etwas vermischt. Denn in jedem ist ein Teil von jedem erhalten . . ., und dann würden ihn die beigemischten Stoffe hindern, so daß er nicht ebenso gut die Herrschaft ausüben könnte wie allein für sich" (Fr. 12).

Diese Problemstellung bedeutet die letzte von den Vorsokratikern erreichte Vertiefung der Dualität von Stoff und Form, indem sie sie zurückführt auf die Dualität von Natur und Geist und damit die Philosophie von der Naturwissenschaft abtrennt. So hat Platon die Bedeutung der Anaxagoreischen Problemstellung eingeschätzt, als er erwartete, daß von ihr und nur von ihr aus sich eine Grundlegung der Philosophie ermöglichen lasse (Phädon 97 Cff.). Und die Entdeckung des rein geistigen Prinzips im Zweck hat Aristoteles zu dem Ausspruch veranlaßt, Anaxagoras erscheine im Vergleich zu seinen Vorgängern wie ein Nüchterner unter Faselnden (Metaph. 984 b 15). Allerdings ist Anaxagoras nicht weit über die Problemstellung hinausgekommen, er ist bei der Feststellung stehengeblieben, daß einerseits die Zweckmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit im Sein und Werden der Natur weder aus einer materiellen Ursache ableitbar noch auf den Zufall zurückführbar sei, sondern auf Geist d. h. auf ein vernünftiges Prinzip zurückweise, und daß zweitens sowohl die Erkenntnis der mechanischen Dinge durch den menschlichen Geist wie die Beherrschbarkeit der Dinge durch vernünftigen Willen eine Wesensverschiedenheit und Überlegenheit des Geistigen über das Stoffliche

Dingliche zur Voraussetzung hat. Die beiden sich hieraus ergebenden philosophischen Aufgaben, erstens eine auf den Zweckbegriff basierte Naturphilosophie[1]) (als Ergänzung der auf das mechanistische Prinzip gegründeten Physik Demokrits), zweitens eine auf dem Primat des Geistigen beruhende Erkenntnislehre[2]) (als Gegenstück zu der Sinnesphysiologie des Empedokles) hat er nicht einmal in Angriff genommen; die erste hat Aristoteles, die zweite Platon entwickelt und gelöst, beide mit Berufung auf den Klazomenier.

Anaxagoras hat sich vielmehr darauf beschränkt, erstens das mechanische Weltbild im ganzen anzuerkennen und in einer Einzelheit — allerdings einer entscheidenden — zu ergänzen; zweitens das von ihm entdeckte geistige Prinzip da einzusetzen, wo die rein mechanische Betrachtung nicht mehr weiterführt. Seine Ergänzung betrifft den Begriff des kleinsten Stoffteils. Ganz im Sinne der Mechanisten lehrt er: „In bezug auf das Entstehen und Vergehen haben die Hellenen einen unrichtigen Sprachgebrauch, denn kein Ding entsteht oder vergeht, sondern es mischt oder sondert sich aus schon vorhandenen Dingen. Und so würden sie demnach richtig statt von Entstehen von Mischung und statt von Vergehen von Sonderung reden" (Fr. 17). Es entsteht nun aber die Frage, welcher von beiden Prozessen, ob die Mischung oder die Sonderung, das Ursprüngliche sei. Die Atomisten bauen die Welt auf durch Mischung gleichartiger Urstoffe. Bevor aber noch irgendeine Kraft auf die Materie gewirkt und durch Bewegung eine Sonderung verursacht hat, muß die Materie schlechthin als Chaos, als gänzlich ungeordnet, als durchgängig gemischt in jeglichem mit jeglichem vorgestellt werden, und Formung und Aufbau der Welt, sobald das Chaos in Bewegung kommt und eine Kraft auf die Masse wirkt, kann ursprünglich nur Sonderung und Entmischung gewesen sein. Erst

---

1) Kant formuliert sie folgendermaßen: „Nun finden wir aber in der Welt zwar Zwecke, und die physische Teleologie stellt sie in solchem Maße dar, daß, wenn wir der Vernunft gemäß urteilen, wir zum Prinzip der Nachforschung der Natur zuletzt anzunehmen Grund haben, daß in der Natur gar nichts ohne Zweck sei. Allein den Endzweck der Natur suchen wir in ihr selbst vergeblich. Dieser kann und muß daher, so wie die Idee davon nur in der Vernunft liegt, selbst seiner objektiven Möglichkeit nach nur in einem vernünftigen Wesen gesucht werden."

2) Oder mit Kants Worten: „Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen."

nach eingetretener Sonderung und Zergliederung des Chaos in letzte Stoffteile können diese durch Aggregation den Anfang zur Bildung von Körpern gemacht haben. Da also letzten Endes alles aus der Urmasse durch Sonderung entstanden ist, kann die Masse nicht als völlig gleichartig gedacht werden, was ja eine Sonderung ausschlösse, sondern die „Beschaffenheit", ob etwas Knochen oder Fleisch, Gold oder Silber ist, muß in dem Unendlich-Kleinen bereits angelegt gewesen sein, wie ja auch die Teilung irgendeines Dinges, z. B. eines Knochens, wenn auch noch so weit durchgeführt, immer noch kleinste Teile ergibt, die Knochen sind. Im Griechischen hießen diese Urstoffe des Anaxagoras Spermata (Samen) oder Homöomerien (gleichteilige Stoffe). Man sieht, daß Anaxagoras mit ihnen dem modernen Begriff des Elementes viel näher gekommen ist als Empedokles. Eine Konkurrenz mit dem Atombegriff findet strenggenommen gar nicht statt: denn die Homöomerien sind die letzten Ergebnisse wirklicher Teilung, wofern sie schließlich auf „Gleichteiligkeiten" hinausläuft, also die Wirklichkeit der Dinge, sofern sie mit den Mitteln wissenschaftlicher Zerteilung faßbar gemacht werden kann. Wenn auch nach Anaxagoras die Zerteilung ins Unendliche fortgesetzt, also physisch nicht zu Ende geführt werden kann, so ändert doch der Grad der Weiterteilung nichts an dem Ergebnis: Element bleibt Element. „Wie sollte Fleisch aus Nicht-Fleisch entstehen können?" (Fr. 10). Das Atom Demokrits aber ist Ergebnis logischer Analyse, eine — nach seiner Theorie — nur dem Denken zugängliche letzte Einheit, von der durch physische Teilung eine auch noch so ungefähre Anschauung zu gewinnen aussichtslos ist. Es wird sich später zeigen, daß die Theorien über Homöomerien und Atome in ihrer geschichtlichen Auswirkung auch ganz verschiedene Missionen gehabt haben, jene vorzüglich in der Ausbildung des sog. Individualismus, diese des Universalismus, wovon später zu sprechen sein wird.

Es bleibt übrig zu zeigen, an welchen beiden Punkten nach Anaxagoras das mechanische Erklärungsprinzip versagt und die Notwendigkeit vorliegt, das geistige Prinzip einzuführen: Ist auch Werden und Vergehen nichts als mechanische Verbindung und Trennung der Stoffe, so ist mit der Erklärung, diese Bewegung sei schlechthin ewig, die Frage nicht aus der Welt geschafft, wodurch diese dem Begriffe nach sinnlose Bewegung ein so zweckvolles und harmonisch schönes Ganze, eine in sich so geordnete und nach Maßen gestaltete Einheit wie den Kosmos

hervorgebracht hat. Was in der Welt vernünftig und zweckhaft, sinnvoll und geordnet, System, Organismus, Schöpfung ist, kann nur das Werk eines vernünftigen Wesens sein. Dies Wesen heißt bei Anaxagoras Nus und bedeutet den Geist. Er muß der Bewegung uranfänglich den Anstoß gegeben haben, so daß ihr mechanischer Verlauf zweckhaft werden konnte. Er muß also allmächtig sein, um die Herrschaft über den Stoff ausüben zu können; er muß rein und allein für sich, geschieden von den Homöomerien sein; er allein einfach, die Dinge zusammengesetzt; er allem Stofflichen als ein „Anderes" entgegengesetzt und doch (nach dem Bericht des Aristoteles de anima I, 2) „in allen Lebewesen, großen wie kleinen, hohen und niedrigen, vorhanden". Alles Stoffliche einander ungleich, „der Geist aber stets von gleicher Art, der größere wie der kleinere" (Fr. 12), die menschliche Vernunft wie die Weltvernunft. Anaxagoras hat darum gerungen, die Unkörperlichkeit des Geistes auszudenken und auszusprechen. Es ist ihm nicht geglückt; er hat es nur so weit gebracht, den Geist als „das dünnste und reinste aller Dinge" (Fr. 12) zu bezeichnen. — Der zweite Fall liegt vor in seinem hochbedeutenden Versuch, die vorsokratischen Anschauungen vom Vorgang der Wahrnehmung zu überwinden. Es reicht für das wahrnehmende Wesen nicht aus, den wahrgenommenen Objekten gleichartig zu sein, sondern im Gegenteil: Ungleichartigkeit ist die Voraussetzung. Nicht insofern ich Materie bin, nehme ich Materie wahr, sondern insofern ich ein „Andres" bin. Das „Andere" aber ist der Geist. Anaxagoras als erster erkennt also, daß schon die sinnliche Wahrnehmung nur „vermittels" der Sinne, im Grunde aber „durch" den Geist erfolgt. Vorgearbeitet war dieser Entdeckung bereits durch die Lehre des pythagoreischen Arztes Alkmaion von Kroton, daß die Sinnesorgane im Gehirn als dem Zentralorgan zusammenlaufen.

## V. Die Philosophie der Sophisten.

Gegen Ende des 5. Jahrh. griff in die Entwicklung der Philosophie eine Bewegung ein, die Sophistik, die an sich in erster Linie der Geschichte der Pädagogik angehört, aber ihr bedeutendster Vertreter Protagoras prägte ihr auch einen philosophischen Charakter auf, der dadurch welthistorisch geworden ist, daß Sokrates und Platon ihn bekämpft haben. Auch in literarischer Beziehung ist die Bewegung für die Philosophie von Bedeutung geworden, weil die Sophistik, obwohl nicht-attischen

Ursprungs und in Attika selbst deutlich als Ausländerei empfunden, durch Gorgias nach Attika verpflanzt worden ist und den Anstoß gegeben hat, daß fortan in der philosophischen Literatur die attische Sprache beherrschend geworden ist. Und schließlich, während die in der Epoche der Vorsokratiker begründeten Wissenschaften sämtlich zu den mathematischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen gehört hatten, sind die Sophisten zu einer neuen Reihe von Forschungsgebieten in nähere Beziehung getreten, die den Kulturwissenschaften angehören, so daß in diesem Zeitalter der „Kreis" der Wissenschaften sich vollendet, in welchem der Philosophie von Platon ihre „königliche" Rolle zugewiesen wird.

Mit dem Namen Sophisten[1]) wurden anfangs Männer bezeichnet, die über eine „Sophia", ein „Wissen" verfügten; im engeren Sinne solche, die versprachen, ihr Wissen anderen mitzuteilen. Solcher Lehrer bedurfte es vor allem da, wo der Klassenstaat aufgehört und das Volk seine Angelegenheiten selbst in die Hand genommen hatte. Wer zu Amt und Einfluß kommen wollte, bedurfte eines Wissens. So war das übliche Programm der Sophisten, welche als Wanderlehrer von Stadt zu Stadt zogen und in Lehrkursen ihren Unterricht erteilten, dies: jeden in der bürgerlichen Tüchtigkeit wissend zu machen, d. h. einem jeden das beizubringen, was er im geschäftlichen, bürgerlichen, politischen Leben brauchte. So wurde es zu einem Beruf, mit dem Wissen wie mit einer Ware zu handeln. Der eigentümliche Verlauf der Sophistik brachte es nun aber mit sich, daß gerade dieser Begriff des Wissens, auf dem ihr ganzes Dasein beruhte, von Protagoras in Frage gestellt und geleugnet wurde. Er behauptete, daß es ein Wissen überhaupt nicht geben könne, nur ein Meinen und subjektives Wähnen. So wandelte sich die Aufgabe des Unterrichts zu derjenigen, in subjektivem Sinne den Zögling zu beeinflussen und durch die Kraft der Überredung auf die eigene Seite zu bringen. Diese Kunst der Überredung bildete in vollendetem Maße Gorgias aus. Jetzt war

1) Protagoras von Abdera, zwischen 485 und 480 geboren, lebte als Wanderlehrer, wirkte, mit Perikles befreundet, häufig in Athen, von wo er schließlich, des Atheismus angeklagt, verbannt wurde, starb siebzigjährig. — Gorgias von Leontini, mit Protagoras etwa gleichaltrig, soll über hundert Jahre gelebt haben, wirkte hauptsächlich in Sizilien, von 427 an auch in Athen. Hervorragende Führer der Bewegung waren außer diesen beiden: Prodikos von Keos, Hippias von Elis, Kritias der Tyrann.

dem Einfluß der sophistischen Rhetorik Tor und Tür geöffnet. Wenn es kein Wissen von Wahrheit geben kann, kein Unterschied zwischen richtig und falsch, recht und unrecht faßbar ist, so liegt die Macht bei dem, der die Kunstgriffe beherrscht, in gewandter Rede den Hörern sein Meinen und Wollen aufzuzwingen.

## 1. Die Erkenntnislehre.

Die Vorsokratiker hatten durch Auffindung und Entwicklung der grundlegenden Begriffe Stoff und Form, Werden und Sein, Ursache und Zweck das Weltproblem als erstes unter den philosophischen Grundproblemen zur Reife gebracht. Aber dem Weltproblem lag, zunächst versteckt, doch je länger um so deutlicher bemerkt, ein anderes Problem zugrunde: die Welt, von der die Vorsokratiker handeln, ist ein Inbegriff von Erkenntnissen; eine gedachte, in Begriffen erkannte und in Urteilen ausgedrückte Welt. Welche Gültigkeit aber haben diese Begriffe und Urteile? Wo ist die Gewähr für die Wahrheit des Gedachten? Was ist Erkenntnis? Die Vorsokratiker — nicht erst die Sophisten — haben auch dies zweite, das Erkenntnisproblem, entdeckt und Bedeutsames für seine Lösung vorgearbeitet. Man kann mit modernem Ausdruck sagen, daß sich diese Vorarbeiten auf zwei Seiten des Erkenntnisproblems bezogen: erstens auf die Geltung, zweitens auf die Form der Erkenntnis. Daß der Erkenntnis vor allen anderen seelischen Inhalten ein bestimmter Anspruch auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit eignet, war schon zu Zeiten Heraklits und der Pythagoreer erkannt. Empfindungen und Gefühle, Strebungen und selbst Vorstellungen, die ein Mensch hat, können von anderen geteilt oder auch nicht geteilt werden, sie sind persönlich bedingt, und in der individuellen Färbung liegt sogar der Wert ihrer Eigenart. Denkerkenntnisse aber werden mit dem Anspruch ausgesprochen, „wahr" zu sein. In diesem Sinne nennt Heraklit das Denken ein für alle Menschen „Gemeinsames". Das heißt nicht, daß jede Denkerkenntnis auch allen Menschen zugänglich ist und aller Denken inhaltlich übereinstimmt, sondern daß es im Begriffe des „richtigen" Denkens liegt, einer Erkenntnis zustimmen zu müssen, sofern sie wahr ist. Und alles andere, Empfindung, Gefühl usw., kann nur in dem Grade allgemeingültig und notwendig sein, als es von Denkerkenntnis durchdrungen ist. Diese Einsicht, daß der Denkinhalt sein „muß" und daß dies Gepräge des Notwendigen ihn namentlich von der sinnlichen Wahrnehmung

unterscheidet, laut welcher im Einzelfalle oft mehrere Eindrücke gleichberechtigt sein können, war in der vorsokratischen Philosophie bis auf Anaxagoras hin bereits Gemeingut geworden, selbst bei denjenigen Denkern, die die Wahrheit in ihrer „Tiefe" für die menschliche Vernunft unerreichbar erachteten. Die Eleaten waren es, die zu dem Problem der Geltung der Erkenntnis das Problem der Form der Erkenntnis hinzufügten. Der Form nach ist Erkenntnis ein Urteil, welches Subjekt und Prädikat durch die Kopula verbindet, d. h. ein Sein aussagt. Auf dieser Form beruht die Geltung. Weil die Urteilsform verlangt, daß der Denkende ein Sein behauptet, ist jedes Urteil eine Entscheidung in bejahendem oder verneinendem Sinne, d. h. eine bestimmte Stellungnahme, die von zwei möglichen Fällen einen als wahr behauptet. (Satz des Widerspruchs.) Daß die Entscheidung falsch sein kann, ändert so wenig an dem Charakter der Allgemeingültigkeit, daß vielmehr ohne die Möglichkeit des Irrtums der Wahrheitsbegriff seinen Sinn verlöre. Aber das Erkenntnisproblem hat noch eine dritte Seite, und dies ist: die Erkenntnis als Akt, als Prozeß betrachtet. Hier hatten die Lehren der Vorsokratiker eine Lücke gelassen, und diese Lücke und die verhängnisvollen Folgen, die ihre Fortdauer nach sich ziehen würde, klar gesehen zu haben ist das Verdienst des Protagoras. Offenbar ist der einzelne Denkakt, der einzelne Erkenntnisprozeß ein Vorgang und somit, wie jeder Vorgang, ein Werden. Der Geltung und Form nach aber war das Urteil an das Sein gebunden. Wie kann dies Sein sich behaupten, wenn der Erkenntnisakt ein Werden ist? Schließt, wie Heraklit lehrt, das Werden jedes Beharren aus, so kann weder Subjekt noch Prädikat beharren, auch weder Erkennendes noch zu Erkennendes, und somit wäre der Erkenntnisakt in das Fließen der Dinge mithineinzubeziehen; und das Sein des Urteils — wie sollte es sich begründen lassen? Leugnet man aber mit den Eleaten wiederum den Wahrheitsgehalt des Werdens, so ist gleichfalls unbegreiflich, wie wir zur Annahme eines Wahrerkenntnis schaffenden Vorgangs gelangen sollten. Für die Atomisten hinwiederum ist der Denkakt eine mechanische Bewegung. Aber eine mechanische Bewegung als solche hat keinen Inhalt, weder Wahrheit noch Trug; sie ist Folge einer mechanischen Ursache, aber sie ist logisch neutral. Nur das System des Anaxagoras bot den Ansatzpunkt, um den einzelnen menschlichen Denkakt als „vernünftig" im göttlichen Nus und seiner Absolutheit zu verankern, aber er blieb ungenutzt. Vielmehr wurde der Denkakt ganz allgemein analog dem

Wahrnehmungsakt vorgestellt, allerdings feiner, schärfer, sicherer, aber — rein als Vorgang betrachtet, abgesehen von seiner Geltung und Form — nur graduell von der Wahrnehmung unterschieden. Solange aber die Dinge so stehen, daß zwischen dem Akt der Erkenntnis, als Werden gefaßt, und dem Inhalt der Erkenntnis, der ein Sein behauptet, eine Vermittelung nicht sichtbar ist, scheint es ein Leichtes, aus diesem Widerspruch heraus die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt zu leugnen. Wie kann das im Urteil behauptete Sein Wahrheit beanspruchen, wenn das Urteil, als Akt gefaßt, selber dem Sein widerspricht? Der Anspruch, den unser Erkennen erhebt, ein wahres Sein auszusagen, besteht zu Unrecht, entscheidet Protagoras; der Charakter des Denkaktes stellt sich als unfähig heraus, ein Sein überhaupt zu erfassen. So scheint die ganze vorsokratische Wissenschaft in dem Augenblick einen philosophischen Bankerott zu erleben, in welchem gefragt wird: Wo ist die Gewähr für die Wahrheit dessen, was ihr über Stoff und Form, Ursache und Zweck usw. erdacht habt? Um seine Lehre, daß es keine Wahrerkenntnis geben könne, positiv zu stützen, ging Protagoras davon aus, daß alles, was wir Erkenntnis nennen, letzten Endes nicht ohne Sinneswahrnehmung möglich sei, wie denn in der Tat Geschöpfe ohne Sinnesorgane nicht zu Erkenntnissen gelangen könnten. Nun ist aber jede Sinneswahrnehmung schwankend. Indem derselbe Wind weht, wird den einen frieren, den andern nicht, ja sogar denselben Menschen in dem einen Moment nicht, in dem nächsten aber doch. Wenn aber jede Erkenntnis auf Sinneswahrnehmungen angewiesen ist, jede Wahrnehmung aber schwankend und subjektiv ist, so kann wie Protagoras schloß, auch alle Erkenntnis nur subjektiv sein und muß relativen Charakter tragen. So „gibt es über ein jedes Ding zwei einander widersprechende Auffassungen" (Diog. Laert. IX, 51), die beide gleich richtig sind, und „das Individuum ist das Maß aller Dinge, der existierenden, wie sie existieren; der nicht existierenden, wie sie nicht existieren" (Fr. 1). Dieser Satz des Protagoras, der sog. Homomensurasatz, ist das Leitmotiv der Sophistik geworden. Nach seinem theoretischen Inhalt kann man ihn formulieren: Jegliches ist, wie es jeglichem scheint. Nach seinen praktischen Folgen: Erlaubt ist, was gefällt.

Die Lehre des Protagoras konnte auch gestützt werden und wurde gestützt, indem man die Ergebnisse der Eleatischen Lehre verwertete. Die Eleaten hatten erkannt, daß in der Sinnenwelt das Sein keine Stätte habe, daß sie eine Welt der ununterbrochenen Veränderung sei. Die

Welt aber, in der unser Denken heimisch ist, ist eine Welt des Seins, da jedes Urteil auf die Kopula, jede Kopula auf das Sein angewiesen ist. Diese Lehre verwertet Protagoras zu der grundlegenden Behauptung, daß „die sinnlich wahrnehmbaren Linien nicht von derselben Art sind wie diejenigen, von denen der Geometer redet. Nichts sinnlich Wahrnehmbares nämlich ist in dieser Weise gerade oder rund. Denn der Kreis berührt die Tangente nicht nur in einem Punkte" (Fr. 7). Wenn nun aber dies strenge Sein in der uns umgebenden Sinnenwelt nicht gilt, so darf es auch nicht behauptet werden, wir dürfen von einer gezeichneten Tangente gar nicht sagen, daß sie eine Tangente „ist". Besonders hartnäckige Protagoreer verbieten sogar zu sagen, daß eine Rose rot „ist", denn die leibhaftige Rose ist vom Sein ausgeschlossen; ja sie halten es schon für eine Verfälschung des Seins, wenn wir überhaupt ein Urteil bilden, denn selbst das Urteil „Die Rose ist rot" sagt von einem A aus, daß es B sei. Wie aber sollen Rose und rot identisch sein? Parmenides hatte gelehrt, Sein könne nur unveränderliches, starres Sein bedeuten. Wie können da Subjekt und Prädikat dasselbe sein? Strenggenommen dürfte nur gesagt werden: Rose ist Rose; rot ist rot. Ja, nicht einmal dies, denn in dem Urteil „Rose ist Rose" ist Rose das eine Mal Subjekt, das andere Mal Prädikat. Mit anderen Worten, es ergibt sich, daß wir überhaupt nicht urteilen dürfen, die Denkform „A ist B" stellt sich heraus als im Kerne verfehlt. Sie ist ein Versuch, das Sein mit untauglichen Mitteln zu erfassen. Wir müssen auf das Sein verzichten, alle Urteile, in denen es sich festgesetzt hat, als Vorurteile zerstören, unser Denken der Wandelbarkeit der Wahrnehmungswelt anpassen, unsere Vorstellungen ihres Dauercharakters entkleiden, unsere Grundsätze und Lehrsätze labil werden lassen, unsere Begriffe, wie der neueste Protagoreer Bergson es ausdrückt, flüssig machen.

## 2. Die sophistische Eristik.

Friedrich Schlegel hat einmal[1]) gesagt: „Das Streben des Verstandes sollte kein andres Ziel haben als Erkenntnis, kein andres Gesetz als Wahrheit, und keine andere Rücksicht als die Menschheit: statt dessen wird eben nicht selten Zweck und Mittel, das Allgemeine und das Einzelne, das Notwendige und das Zufällige solange ver-

1) Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer.

wirrt, bis das Ziel endlich ganz vergessen ist. Der Vernünftler vergißt über der Übung, Schärfung und Verfeinerung des Werkzeuges der Untersuchung nicht selten dessen Gebrauch: wie die ältesten eristischen Logiker der Griechen während der Blüte ihres wissenschaftlichen Verstandes, die auf den Geist der griechischen Philosophie für alle Zeiten bedeutenden Einfluß gehabt haben." Mit diesen Worten ist auf das feinste das Wesen der sophistischen Eristik, die später in der sog. Megarischen Schule weiterlebte, bezeichnet. Ein Denken, das das Ziel des Denkens verloren hat, wird zur Scharlatanerie. Der Sophist verhält sich zum Philosophen wie der Astrologe zum Astronomen, wie das Afterwissen zum wahren Wissen. Ein Erkennen, das den Wahrheitsbegriff opfert, muß zu Eristik (Streitkunst) werden. Dies Urteil wird dadurch nicht angefochten, daß sich die sophistische Eristik mit Notwendigkeit aus der Problemlage der damaligen Philosophie ergab und ein stärkendes Stahlbad für die künftige Logik bildete. Zunächst jedenfalls war, indem von Protagoras die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt geleugnet wurde, damit zugleich eine Absage an die Philosophie schlechthin gegeben. Es handelt sich nicht mehr darum, auf dem Wege der Untersuchung ein Wahres und Richtiges zu finden, sondern nur darum, eine subjektive Behauptung zu verfechten. Dazu ergibt sich aber die neue Aufgabe, diese Eristik selbst als das einzig Richtige zu verteidigen. Grundsätzlich hebt sich damit die Eristik wie jede unbeschränkte Skepsis und jeder absolute Relativismus selbst auf, aber zu dieser Selbstbesinnung brachte es das Zeitalter der Sophistik nicht, und selbst wenn sie erwacht wäre, wäre sie von der blendenden Rhetorik, die sich jetzt unter Führung des Gorgias entwickelte, übertönt worden. Sein Lehrstück, daß „erstens nichts existiert; daß zweitens, wenn auch etwas existierte, es für den Menschen undenkbar wäre; und drittens, wenn selbst denkbar, so nicht mitteilbar", wurde die magna charta der Eristik.[1])

### 3. Das „System der Natur".

Die Sophistik lebte sich aber nicht nur als Eristik und Rhetorik aus. Sie wollte mit der Arbeit Ernst machen, alle scheinbaren Wahrurteile zu vernichten; alle Fälle, wo das Sein sich trügerisch in menschliche Urteile eingeschlichen hatte, aufzuheben; das ganze System von Sätzen,

1) Im ganzen abgedruckt in Lambecks Quellenheften II 2, S. 8f.

Normen und Traditionen zu beseitigen, auf das die Menschen als auf ihre Kultur so stolz waren. Es galt also, alle Provinzen dieser Kultur nach solchen Vorurteilen, in denen sich eine anscheinend bleibende Wahrheit, ein gültiges Sein gehalten hatte, zu durchsuchen. Solcher Provinzen waren im wesentlichen vier: Recht, Sitte, Staat, Religion. Was in diesen Gebieten als fester Bestand galt, mußte als Illusion, als unhaltbares „Herkommen" oder griechisch als: „Nomos" aufgezeigt werden, der im Widerspruch steht mit der wirklichen Natur der Dinge, der unaufhörlich wandelbaren „Physis". Dem starren Kultursystem bleibender Werte muß, um einen treffenden Ausdruck des 18. Jahrhunderts hier zu nennen, ein „System der Natur" entgegengesetzt werden, dessen bewegliches Gepräge das wechselvolle Antlitz des wirklichen Lebens treulich widerspiegelt. Dies konnte um so leichter geschehen, als die alltägliche Erfahrung der Gegenwart diese Arbeit zu unterstützen schien. Seitdem das Reisen in Griechenland üblich geworden war, schien der Nomos von selber seine ganze Brüchigkeit aufzuzeigen. In Asien herrschten andere Bräuche als in Hellas, in Afrika wieder andere, und jeder trat mit den gleichen Ansprüchen auf. So war es verführerisch, sich zu dem Satze zu bekennen, daß schließlich alles nur Herkommen sei und jedes Herkommen in gleicher Weise zufällig, unverbindlich und willkürlich. Wenn die Kultur mit ihren Willkürsatzungen aufgehoben ist, dann ist die echte Wirklichkeit, die Natur, wiederhergestellt. Von Natur aber ist nur das Individuum, der Einzelmensch mit seinem Fühlen und Wollen, die ihr eigenes Maß darstellende Persönlichkeit im Sinne des Protagoras. Der einzelne ist Herr und Schöpfer des Herkommens; Kunst und Wissenschaft, Sprache und Technik, Religion und Sittlichkeit sind willkürliche „Erfindungen". Allein in der Machtentfaltung und Kraftfülle der Persönlichkeit, in der größtmöglichen Steigerung der Lust und Vermeidung der Unlust zeigt sich die echte „Natur" des Menschen. Fort mit dem „Sollen", dem Sich-Beugen unter überindividuelle Werte; es ist in der Natur nicht aufzufinden!

Diese Lebensphilosophie, die folgerecht in der Entwicklungslinie der Sophistik lag, vollendet das Bild jenes Zeitalters der griechischen Geistesgeschichte, das heute den Namen „Epoche der griechischen Aufklärung" trägt. Die sophistische Skepsis ist nicht jener Erkenntnis schaffende Zweifel wie der des Descartes, welcher eine neue Epoche heraufführt, sondern sie ist der die Erkenntnis leugnende und zerstörende Zweifel, welcher auf das nahe Ende einer geistesgeschichtlichen Epoche hinzudeuten pflegt.

Dennoch ist eine Fülle fruchtbarer Problemstellungen aus der Sophistik hervorgegangen und hat namentlich auf Aristoteles gewirkt. Die Wissenschaft von der Sprache, von der Gesellschaft z. B. geht letzten Endes auf die sophistische Fragestellung zurück, ob die Sprache, ob die Gesellschaft „von Natur" oder „aus Herkommen" sei; und überall, wo überhaupt die Wissenschaft zu der Relativität aller Erfahrungsinhalte Stellung zu nehmen hat, hat sie die Vorarbeit der Sophisten anzuerkennen. Auch praktisch war die Wirkung der Sophistik nicht nur negativ und zersetzend; die Losung Zurück zur Natur hat auf mehr als einem Gebiete den Kampf gegen die Unnatur eröffnet. Daß alle Menschen von Natur frei seien, die Sklaverei also etwas Widernatürliches bedeute; daß die Natur nur Menschen, aber nicht Hellenen und Barbaren geschaffen habe, diese aus der Sophistik hervorgegangenen Lehren muß man geradezu als die älteste Proklamation der Menschenrechte in Griechenland bezeichnen.[1])

## VI. Sokrates

Die Gestalt des Sokrates[2]) hat etwas Überzeitliches an sich. In dem, was seine Bedeutung und Wesenheit ausmacht, hat er keine Vorgänger gehabt. Wenn man die Arbeit seines Lebens überhaupt eine Lehre nennen kann, so war das Wesentliche an dieser Lehre nichts, was zeitlich bedingt oder durch wissenschaftliche Entdeckungen zu überholen war. Wo-

1) Des weiteren muß hier auf Lambecks Quellenhefte II 2 verwiesen werden.

2) Sokrates war der um 470 geborene Sohn des Bildhauers Sophroniskos und der Hebamme Phainarete. Ob er selbst das Handwerk seines Vaters erlernt habe, ist unsicher. Die Wolken des Aristophanes zeigen ihn 427 als stadtbekannte Persönlichkeit. Dreimal hat er für sein Vaterland im Felde gestanden. Er lebte in den ärmlichsten Verhältnissen, ablehnend gegen jede öffentliche Tätigkeit; erst spät scheint er die Ehe mit Xanthippe eingegangen zu sein. Der Willkür der Regierenden stellte er nur passiven Widerstand entgegen, setzte aber damit sein Leben ein. Sein engerer Wirkungskreis scheint eine kleine Gemeinschaft von Freunden und Schülern gewesen zu sein, sein weiterer war die ganze Stadt. Im Jahre 399 wurde er von Anytos, Meletos, Lykon vor Gericht gestellt, weil er die Jugend verderbe und nicht an die Götter der Stadt glaube, sondern an andere neue dämonische Erscheinungen. Er lehnte vor Gericht jedes Zugeständnis ab und weigerte sich im Gefängnis, die von seinen Freunden vorbereitete Flucht zu ergreifen, sondern trank in ihrem Beisein und nachdem er sie von der Notwendigkeit seines Handelns überzeugt hatte, den Schierlingsbecher.

zu es auf dem Gebiete des theoretischen Wissens der Arbeit der ganzen vorsokratischen Philosophie bedurft hatte: daß nicht die Vorstellungen den menschlichen Geist, sondern der menschliche Geist die Vorstellungen in seiner Gewalt habe, das hat auf sittlichem Gebiet Sokrates ganz allein in seiner Person vollendet. Anderen Völkern haben ihre Priester durch Vermittlung der Religion sittliche Gesetze gegeben; Sokrates zwang den einzelnen Griechen, selbst über Gut und Böse nachzudenken. Er hat nur gelehrt, was auch der schlichteste Handwerker begreifen konnte, ja, was sich für alle Menschen von selbst versteht: daß wir recht tun sollen. Aber er hat den Sinn dieses Sollens mit einer Endgültigkeit erschlossen, daß gesagt werden muß: in Sokrates ist die Menschheit sich ihres eigenen Gewissens bewußt geworden.

## 1. Die Sokratische Methode.

Von „sokratischer Methode" spricht man in zweifachem Sinne. Erstens bezeichnet man mit sokratischer „Ironie" und „Maieutik" zwei Mittel von Unterredungstechnik, die er anzuwenden pflegte. Seine sog. Ironie ist die Virtuosität, in der philosophischen Unterredung zunächst auf jede inhaltliche Festlegung für seine Person zu verzichten, um den Gegner bis in die letzten Konsequenzen seiner Behauptungen zu treiben. Der Sinn dieses vorgegebenen Nichtwissens ist durchaus positiv: das Richtige soll offenbar werden, damit für das Richtige Platz wird. Maieutik heißt Hebammenkunst und bezeichnet als solche zunächst das Gewerbe der Mutter des Sokrates. Er übernahm diese Bezeichnung auch für seine Tätigkeit, um anzudeuten, daß es ihm nicht darauf ankomme, selbst Wissen zu gebären, sondern darauf, aus dem innersten geistigen Leben und der seelischen Schaffenskraft des Schülers den reif gewordenen Begriff zu entbinden. — Zweitens haben wir bei Aristoteles (Metaphysik XII, 4, 1078b 17) folgendes Zeugnis über die wissenschaftliche Methode des Sokrates: „Zwei Entdeckungen sind es, die man mit Recht dem Sokrates zuschreiben muß: die induktive Methode und die begriffliche Bestimmung des Allgemeinen". Dies Zeugnis bezeichnet in voller Klarheit die beiden wissenschaftlichen Momente des sokratischen Verfahrens. Wenn Sokrates z. B. das Wesen der Tugend untersucht, so fragt er nicht nach dieser oder jener Tugend, etwa nach Tapferkeit oder Besonnenheit; nicht nach der Tugend jenes oder dieses Menschen; nicht nach dem, was man Tugend nur nennt, sondern nach dem gedanklichen Vorbilde, von dem alle Tugenden und

tugendhaften Handlungen nur Einzelfälle sind. Er fragt nach dem, worin für ihn das eigentliche „Sein" der Tugend besteht, nach ihrer Form, ihrem Begriff; und er weiß, daß, wenn dieser gefunden ist, er Gesetz für alle empirischen Fälle und Beispiele von Tugend ist. Er weiß aber zugleich, daß, um ihn zu finden, von den empirischen Fällen auszugehen ist, und so prüft er zunächst bestimmte Tugenden und Gesinnungen; nicht — was ein sinnloses, den Namen der Induktion mit Unrecht tragendes und in der Wissenschaft gar nicht existierendes Verfahren wäre — um aus den sogenannten gemeinsamen Merkmalen den Begriff der Tugend zusammenzuaddieren, sondern um durch Ausscheidung des Unwesentlichen und Feststellung des Wesentlichen das „Wesen" der Tugend selbst, d. h. das für die Tugend — und nur für sie — eigentümliche Sein zu finden und zu entwickeln.

## 2. Das Sokratische Wissen.

Auf den ersten Blick scheint Sokrates mit Naturphilosophen und Sophisten ganz das gleiche Ziel zu haben: ein „Wissen" zu erwerben und zu vermitteln. Und in der Tat haben seine Zeitgenossen diese Verwechselung vollzogen, und sie hat seinen Tod verschuldet. Aber schon Platon hat klargestellt, daß für Sokrates nicht dies scheinbar gemeinsame Ziel mit den anderen das Entscheidende war, sondern vielmehr der Gegensatz, in den sich sein Wissen zu dem der anderen stellte. Sokrates bestreitet, daß die Kenntnisse der Naturphilosophen und Sophisten überhaupt Wissen seien. Jene lehren z. B., daß die Sonne ein glühender Stein, der Mond eine Art Erde sei. Möglicherweise seien diese Lehren richtig; aber selbst ein im Einzelfalle geführter Beweis sichert solchen Kenntnissen noch nicht die unbedingte Gewißheit des „Wissens"; soll eine Kenntnis sich als Wissen „rechtfertigen", so muß von dem Wissen auf einen Rechtsgrund des Wissens zurückgegangen werden können. Ohne Zweifel hatte die vorsokratische Naturphilosophie wahres Wissen erstrebt und die Wahrheit um ihrer selbst willen gesucht, hierbei auch Erkenntnisse in ungeheurer Zahl erzielt. Aber was Wissen selber sei, geht aus der naturphilosophischen, der kosmologischen Art der Betrachtung nicht hervor. Noch weniger vermögen die Sophisten das Wissen zu rechtfertigen; sie machen sich zwar praktisch anheischig, ihren Hörern das für das bürgerliche Leben notwendige Maß von Kenntnissen beizubringen, diese praktischen Lehren aber können sich als „Wissen" so wenig rechtfertigen, daß sie vielmehr

durch Anerkennung des Protagoreischen Satzes einen Rechtsgrund des Wissens schlechthin leugnen. Wo aber ist dann bei den Menschen überhaupt ein Wissen zu finden, das diesen Namen verdient? Ein Wissen, das sich auf eine letzte und zweifelsfreie Gewißheit gründet? Als Wissende gelten bei der Menge außer Philosophen und Sophisten besonders die Politiker und Dichter. Aber gerade bei ihnen zeigt sich, daß ihre Tätigkeit alles andere eher als ein Wissen ist. Die Staatsmänner fällen zwar ihre Entscheidungen, z. B. solche über Krieg und Frieden, mit dem Anschein, als seien diese Entscheidungen auf ein Wissen gegründet; ebenso scheinen die Schöpfer der großen Dramen aus einem Wissen heraus ihre Dichtungen zu erzeugen und zu gestalten. Vergleicht man aber mit diesen Arten von sogenanntem Wissen die schlichteste Handlung, die ein Handwerker vollzieht, so zeigt sich sofort der Unterschied zwischen vermeintlichem und wahrem Wissen. Wenn ein Töpfer Wasser und Erde mischt, so tut er es, weil er „weiß", daß diese Mischung Lehm ergibt. Er ist, um die Rechtfertigung seiner Handlung befragt, auf der Stelle in der Lage, sein Tun auf ein gesichertes Wissen zurückzuführen. Wie anders der athenische Politiker des 5. Jahrhunderts! Nicht Wissen, sondern Macht und vermeintlicher Nutzen leiten seine Politik aufs Geratewohl. Wie anders auch die Tragöden! Nicht Wissen, sondern Eingebung und Begeisterung lassen sie ihre Mythen wählen, ihre Stoffe bilden. Ist nun ein wirkliches Wissen im handwerksmäßigen Tun faßbar zu machen, so muß gefragt werden, was das Wesen dieses Wissens ist. Jeder Tischler, der ein Gerät herstellt, hat oder schafft sich in seinen Gedanken ein Musterbild, nach dem er seine Arbeit einrichtet. Dieses Bild, z. B. der Plan eines Tisches, ist dasjenige, was er weiß. Nicht die Materie des körperlichen, hölzernen Tisches, sondern der Plan des gedachten Tisches, ein Zweckbegriff also, ist der Gegenstand seines Wissens. Alles Handeln setzt das Wissen eines Zweckbegriffes voraus, dessen gedankliches Erfassen der Handlung im Geist des Handelnden vorausgeht. Dies Wissen unterscheidet die Handlung vom zufälligen Tun. Ob auf anderen Gebieten auch wirkliches Wissen faßbar zu machen ist, fragt Sokrates nicht. Als Zweckbegriff im Handeln steht es fest. Und dies Wissen ist lehrbar, der sachverständige Handwerker vermag sein Wissen zu vermitteln.

Wir hatten früher den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem vorwissenschaftlichen und dem wissenschaftlichen Zeitalter darin gesehen,

daß der vorwissenschaftliche Mensch all seine Erkenntnisse in den Dienst seines Lebens stellte, der wissenschaftliche Mensch aber umgekehrt sein Leben in den Dienst der reinen Erkenntnis. Auf den ersten Blick scheint mit Sokrates wieder eine Umkehr stattzufinden, ihn interessiert das rein Theoretische überhaupt nicht. Was die Sonne sei, ist ihm verhältnismäßig gleichgültig. Was muß ich wissen, damit mein Handeln sich rechtfertigen kann? Das ist die Frage seines Lebens. Daher schließt er für sein Nachdenken alles aus, was nicht für das Handeln verwertbar ist. Und in diesem Sinne sagt er, daß er „überhaupt nichts wisse". Aber die Umkehr zum vorwissenschaftlichen Zustand ist durchaus nur scheinbar; das Gegenteil ist der Fall. Dadurch, daß er jenes sein Nichtwissen „weiß", hebt er das theoretische Nachdenken, das wissenschaftliche Verhalten, überhaupt erst auf die ihm eigentümliche Höhe: er macht nicht die Inhalte des Wissens, sondern das Wissen selbst zum Problem. Wenn vor Sokrates trotz aller großen Entdeckungen im strengsten Sinne Wissen überhaupt nicht vorhanden gewesen war, so deshalb, weil ein Rechtsgrund des Wissens, wie Sokrates ihn in dem gedanklichen Erfassen eines Zweckbegriffs nachgewiesen hat, nicht aufgefunden worden war.

### 3. Die Sokratische Tugend.

Wenn alles Handeln bedeutet: Zweckbegriffe in die Wirklichkeit umsetzen, so beruht alles Handeln auf Wissen. Folglich muß sittliches Handeln beruhen auf dem Wissen sittlicher Zweckbegriffe. Wie der Begriff des Tisches für alle Exemplare von Tischen, so ist z. B. der Begriff der Tapferkeit maßgebend für alle einzelnen tapferen Handlungen. Tapferkeit als Tugend ist unmöglich ohne das Wissen dieses Begriffs. Erschlägt ein einzelner drei oder noch mehr Feinde, so ist dies Tun solange noch keine Tapferkeit, als es aus bloßer Leidenschaft, triebmäßig, ohne den bewußten Willen zur Tapferkeit geschieht; und dieser Wille ist erst da möglich, wo der Mensch die Tapferkeit als zweckvoll und pflichtmäßig erkennt, sich also ein Wissen um den Begriff der Tapferkeit erworben hat. Von sittlichem Wollen kann also erst die Rede sein, wenn der Wollende die Norm seines Verhaltens weiß. Der sittliche Wert einer Handlung hängt nicht von ihrem Erfolge, sondern von dem Werte des Bildes ab, das sich der Wollende in Gedanken als Ideal seines Handelns gesetzt hat. Die sittlichen Begriffe also müssen geprüft, untersucht, d. h. nach einem Maßstab gewertet werden. Wer

überhaupt anerkennt, daß es in der Welt sittliches Verhalten und Tugend gibt, erkennt damit an, daß solch ein Maßstab im Bewußtsein der Menschen vorhanden ist: alle einzelnen Tugenden wären nicht möglich, wenn sie nicht aus einem letzten moralischen Grundgesetz sich herleiten ließen, welches besagt: handle gut. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist, diesen Begriff des Guten zu suchen. Wäre uns sein Inhalt ohne weiteres gegeben, so verlöre die Sittlichkeit ihren Sinn. Er ist uns nicht gegeben, sondern aufgegeben, und er läßt sich in jedem einzelnen Falle finden, wofern nur der Mensch zugibt, daß er vorhanden sein muß. Allerdings, zwischen denen, die das Sittengesetz zugeben: man muß unter allen Umständen das Gute und darf unter keinen Umständen das Schlechte tun, und denen, die es nicht zugeben, ist jede gemeinschaftliche Beratung unmöglich, „sie müssen einander notwendig verachten", aber jene ersten sind dafür auch gegen jede Gefährdung gesichert. Das Gute wissen bedeutet: es in seinem innersten Wesen erfassen, und das innerste Wesen des Guten ist: daß es ausgeführt, verwirklicht, betätigt werde. Erkennt der Mensch also überhaupt ein Sollen an, so muß er einsehen und begreifen, daß der Charakter dieses Sollens gänzlich entwertet, ja vernichtet wird, wenn es nicht als schlechthin unbedingt gefaßt wird. Das Gute wissen — und es dennoch nicht tun, ist eine logische Unmöglichkeit. „Niemand handelt wissentlich schlecht." Das sittliche Bewußtsein also fordert ein schlechthin Gutes; das vernünftige Denken läßt uns das Gute finden; das Wissen des Guten aber erzeugt unmittelbar den guten Willen. In diesen Sätzen liegt die Morallehre des Sokrates beschlossen, welche die Begründung aller Ethik ist. Was wir sollen, ist im Einzelfalle fraglich und Sache des Denkens es zu finden; aber daß wir sollen, ist Urtatsache und Voraussetzung unseres Selbst, sofern wir überhaupt wollen und handeln, nicht nur: triebhaft reagieren. Sokrates hat keine neuen Regeln über den Inhalt des sittlichen Wollens gegeben; der Inhalt dessen, was wir sollen, versteht sich durchaus von selbst, alle führen ihn ja auch im Munde. Aber Sokrates hat gezeigt, daß, obwohl alle ihn im Munde führen, dennoch keiner seinen Sinn begriffen hatte, denn die Menschen betrachten die sittlichen Gebote als etwas, was zwar wohl im allgemeinen gelten mag, aber im einzelnen mit anderen Rücksichten in Einklang gebracht werden muß. Hier liegt der tiefste Sinn der Sokratik: wer das Sollen nicht als schlechthin unbedingt faßt, hat seinen ganzen Sinn verfehlt. „Ich soll" bedeutet eben nicht: ich kann

gegebenenfalls auch ein wenig anders, sondern: ich darf nur so. Das sittliche Sollen steht an Unbedingtheit nicht unter, sondern über dem naturgesetzlichen Müssen. Der Stein muß nach dem Fallgesetz fallen, aber der einzelne Fall wird nie das Gesetz in seiner ganzen Reinheit zum Ausdruck bringen; das sittliche Handeln aber, sofern es bedeutet: das Tun dessen, was als recht erkannt ist, stellt das Sollen in vollkommener und gänzlich uneingeschränkter Reinheit dar. Es bedeutet den Sinn des Lebens, den Zweck des Daseins, den Wert der Persönlichkeit. Es bedeutet zugleich den Gegenstand unmittelbar gesicherten Wissens: ob es von theoretischen Dingen ein Wissen gibt oder nicht, mag noch fraglich sein; daß es aber unsittlich ist, dem Sollen nicht zu gehorchen, das wissen wir. Keine Rechtswissenschaft ohne Recht, keine Naturwissenschaft ohne das Naturgesetz, keine Ethik ohne das Sollen. Aber alles ist nur mehr oder weniger — nur das Sollen absolut.

### 4. Der Sokratische Eudämonismus.

So streng wie aus dem Begriff des Guten folgt, daß der das Gute Wissende auch gut handelt, so streng folgt, daß es dem, der gut handelt, auch gut ergeht. Die Meinung der Menge ist, daß der sittliche Mensch im Leben nicht vorwärts kommt, von den Schlauen übervorteilt, von seinen Gegnern geschädigt, ja um Leib und Leben gebracht werden kann, daß es ihm also schlecht gehe. Sokrates dagegen lehrt, es sei ein Widersinn, daß es dem Guten schlecht gehen könne. Der Mensch muß nur sein geschäftliches und gesellschaftliches, sein körperliches und zeitlich bedingtes Dasein nicht für sein Selbst halten: jenes ist dauernder Gefährdung unterworfen, wodurch aber das wahre Selbst, das sittlich Wollende in uns, in keiner Weise berührt wird. Wer unser wahres Selbst schädigen wollte, müßte bewirken, daß wir schlecht statt gut wollen. Das vermag niemand. Gut zu wollen ist für uns das Gute, das einzige Gute. Ist daher unser Wille gut, so ist es logisch unmöglich, daß es uns schlecht ergeht. Im Bewußtsein, sittlich zu handeln, dürfen wir ohne die geringste Sorge, wir könnten in dem, was allein unser Selbst und unsern wahren, einzigen Wert ausmacht, Schaden nehmen, uns anklagen, verurteilen, töten lassen. Es muß für das vernünftige Denken als ausgeschlossen gelten, daß selbst Gott oder Götter, falls es sie gibt, etwas an dieser sicheren Tatsache ändern können, die in der sittlichen Welt die Stelle eines höchsten Weltsinnes einnimmt: daß Gutes von Schlechtem keinen Schaden erleiden kann.

Es ist dem Begriffe nach für ein Jenseits ebenso ausgemacht wie für das Diesseits: daß Sittlichkeit und Glückseligkeit Wechselbegriffe sind. Glückseligkeit heißt griechisch eudaimonia, danach bezeichnet man den Sokratischen Standpunkt als Eudämonismus.

Im vollendet sittlichen Menschen, wie ihn die Person des Sokrates selbst darstellt, kann diese Sicherheit einen solchen Grad erreichen, daß im Bewußtsein dieses Menschen eine Art innerer Stimme in Erscheinung tritt, welche wir mit dem von Sokrates geprägten Namen Daimonion nennen. Nichts ist verkehrter, als das Sokratische Daimonion mit dem Gewissen oder auch mit jenem dunklen Drange zu verwechseln, in welchem der gute Mensch sich des rechten Weges wohl bewußt ist. Das Daimonion hängt, sprachlich wie sachlich, vielmehr mit der Eudämonie zusammen. Es ist eine warnende Stimme, die dem sittlichen Menschen anzeigt, daß er im Begriffe steht, seine Eudämonie zu gefährden. Sokrates wußte, daß auf Rechttun Eudämonie folgen müsse; warnte ihn also die Stimme: seine Eudämonie sei in Gefahr, so war klar, daß er nicht das Rechte vorhaben konnte. Die Stimme befahl also nicht etwa, das Gute zu tun — dies schreibt das sittliche Bewußtsein vor; sie zeigte auch nicht auf, was im Einzelfalle das Gute, das zu tun Notwendige sei — wie sollte dies anders auffindbar sein als durch eigenes Bemühen der Vernunft? — aber sie zeigte deutlich an, wenn er, in menschlichem Irrtum befangen, unbewußt etwas gegen sein eigenes Heil tun wollte; Sittlichkeit ist für Sokrates das Wesen des Menschen, wie er sein soll, sie ist geradezu der Begriff des Menschen. Mit allem Unsittlichen verläßt der Mensch diese seine Bestimmung, überschreitet er seine Grenze, den Begriff seines Wesens. Warnte die Stimme vor einem Tun, so konnte dies nicht das Gute sein. Insofern hält das Daimonion, obwohl weit davon entfernt, die moralische Bemühung zu ersetzen, sie dennoch in dauernder Übung und bewahrt sie vor Verkümmerung.

Die Entscheidung, die Sokrates über das sittlich Gute und über unser Wissen um dieses gibt, ist der der Sophistik entgegengesetzt. Für die Sophistik ist die Willkür des Individuums Ausgangspunkt und Maßstab, für Sokrates das objektive Sollen, welches von der menschlichen Vernunft denkend erfaßt wird. Diese Lösung hat zur Folge, daß die menschliche Vernunft als in einer der Willkür des Individuums entzogenen, also überindividuellen Sphäre wurzelnd aufgefaßt wird. Auch das hat Sokrates erkannt, zugleich aber, daß ein Eindringen in

diesen Zusammenhang nicht mehr Aufgabe der Ethik ist. Das Sollen gilt schlechthin, wie jedes gültige Gesetz auch für den gilt, der den Gesetzgeber nicht kennt. Sache der Religion wäre es, darüber nachzusinnen, was wir über jene Sphäre zu glauben haben. Sokrates mußte als reiner Ethiker erklären, er wisse darüber nichts. Die religiösen Vorschriften seines Volkes hat er peinlich befolgt, wie er überhaupt in allen Dingen, die dem Vernunftdenken nicht zugänglich sind, riet, immer noch lieber die herkömmliche Sitte als die bare Willkür walten zu lassen. Im Bewußtsein des Volkes und im frommen Mythos lag für ihn etwas Großes, und er unterschied streng den Aberwitz lüsternen Aufklärichts von der Autonomie wahrhaft aufgeklärter Vernunft. Aber andererseits hütete er sich sorgfältig, den Inhalt auch der ehrwürdigsten Traditionen für ein Wissen auszugeben, und wo es sich um Welt- und Lebensanschauung handelte, bewahrte er allen Dogmen gegenüber die für den echten Denker gebotene Zurückhaltung. Wie einerseits das letzte Wort, das er im Leben gesprochen hat, die Mahnung war, eine bestimmte rituelle Vorschrift nicht zu vergessen, so ist er andererseits in den Tod gegangen, ohne sich im mindesten darüber unklar zu sein, daß der Tod die Reise in ein unbekanntes Land, vielleicht in das Nichts bedeute. Nur das eine, sein Daimonion, hat er ausgesprochen religiös aufgefaßt. In diesem Triebe, „der leise mich warnt, dem Gesetze, das du selber, Natur, mir in den Busen geprägt", sah er eine unmittelbar göttliche Einwirkung: eine Macht, die dafür sorgte, daß er nichts gegen sein eigenes Heil unternähme; und daher eine Gewähr für seine Überzeugung, daß es dem Guten nie und an keinem Orte und unter keinen Umständen anders ergehen könne als gut.

## 5. Die Bedeutung des Sokrates.

Wenn man die Größe der Sokratischen Persönlichkeit begreifen will, welche Platon in seinen philosophischen Dramen zur Darstellung gebracht hat, gleich weit entfernt vom schwärmerischen Enthusiasmus des Märtyrers wie von der gequälten Rigorosität des Moralisten, sondern den sittlich wahrhaft freien Menschen, so genügt es nicht, Sokrates im Gegensatz zu seiner eigenen Zeit zu sehen, jener seichten Weisheit und blasierten Müdigkeit der Sophistenschüler. Es genügt nicht einmal, das Ethos zu ermessen, mit dem er für seine Mission gelebt hat und gestorben ist. Man muß vielmehr, wie Goethe es getan hat, das eigene Ich an Sokrates messen. „Da gingen mir die

Augen über meine eigene Unwürdigkeit erst auf", schrieb er an Herder. Man muß von Sokrates lernen und durch das Leben des Sokrates bestätigt finden, daß in dem Gebiet der Sittlichkeit, und nur in diesem, jede Distanz zwischen Ideal und Leben verschwinden kann und soll — während sie tatsächlich im Leben leider nirgends größer ist als eben in diesem Gebiete. Man muß einsehen, daß Sokrates derjenige Mensch war, der wir eigentlich alle sein sollten, der wir aber so selten oder nie sind. Daher zeigt sich die charakteristische Wirkung des Sokrates in dem Gefühl, das Alkibiades hatte: der Scham. Sokrates war kein „wissenschaftlicher" Mensch, er hat es abgelehnt, jemandes Lehrer zu sein. Er wollte die Menschen, wie Hegel es treffend ausgedrückt hat, „zum Handeln bestimmen", oder, wie es schon im Altertum von ihm hieß, sie „zwingen, über ihr Leben und ihren Charakter nachzudenken." Wer dazu bereit war, war ihm willkommen; er wußte: jeder der bereit war bis zu Ende mitzudenken, würde mit Notwendigkeit einsehen, daß das Gesollte getan werden müsse. Daher hat es keine Schule des Sokrates gegeben im Sinne der anderen Philosophenschulen; seine Schule hieß Athen. — Sokrates war auch kein „religiöser" Mensch. Höher als alle Offenbarung stand ihm das, was der Begriff offenbart; und zuverlässiger als der Spruch eines Orakels war ihm die daimonische Stimme seines Innern. Daher wurde er nach seinem Tode von den Griechen auch nicht als Heros verehrt. Bei aller Achtung vor gelehrter Forschung und aller Ehrfurcht vor religiösen Einrichtungen lehrte er vielmehr, daß beide nicht zu dem führen könnten, was in erster Linie not tut und jeder nur mit sich selber abmachen kann: mit der eigenen sittlichen Vernunft über Gut und Böse nachzudenken. So war er das, was er war, ganz: der sittliche Mensch schlechthin und in seiner höchsten Vollendung. Selbst die ältesten christlichen Schriftsteller, die sich bemühten nachzuweisen, daß echte und reine Sittlichkeit nur mit den Mitteln des Christentums erreichbar sei, haben vergeblich versucht, an diesem Menschen einen Mangel zu entdecken. Aus seinem Leben und Sterben wurde das sittliche Erbe der Jahrtausende.

# VII. Platon.[1])

## 1. Vorstadien zur Idee.

Wir kommen zu Platons Lehre und hiermit zu derjenigen Entdeckung, die für die Philosophie und über diese hinaus für die Geisteswissenschaften überhaupt dieselbe grundlegende Bedeutung hat wie die Entdeckung des Gesetzesbegriffs für die Naturwissenschaften. Es ist die Idee. Seit Platon ist Philosophie die Wissenschaft von den Ideen; in seiner Lehre ist die Philosophie sich ihrer selbst bewußt geworden. Bei weitem die größte Bedeutung für die Entstehung der Ideenlehre hat der sokratische „Begriff" gehabt; es ist aber wichtig, sich daneben noch drei Momente klarzumachen, die auf Platon Richtung weisend gewirkt haben.

In der bildenden Kunst des fünften Jahrhunderts war aus der primitiven Aufgabe, in der Statue einfach den körperlichen Eindruck eines Menschen nachzubilden, allmählich ein ganz neues Ideal für den schaffenden Künstler herangereift: der sogenannte klassische Typus, in welchem die Gestalt jenen Ausdruck harmonischen Einklanges zwischen gesetzmäßiger Geschlossenheit des Ganzen und freiem Spiel der Glie-

---

1) Platon wurde als Sohn des Ariston und der Periktione 427 in Athen geboren. Zu den politischen Ereignissen während des Peloponnesischen Krieges wird er als Altadliger in oligarchischem Sinne Stellung genommen haben. Während der Revolution des Jahres 404 wird er auf seiten seines Oheims Kritias gestanden haben. Von seiner Jugend wissen wir, daß er dramatische Dichtungen verfaßt hat und früh mit Leidenschaft der Politik ergeben war. Als sein Lehrer ist der Herakliteer Kratylos bezeugt. Etwa 407 trat er Sokrates nahe. Vielleicht verfaßte er schon zu Sokrates' Lebzeiten kleinere Dialoge, wie den Protagoras. 399 Tod des Sokrates. Bis 388 Reisen zu Sokratikern nach Megara und nach Ägypten, Italien, Sizilien. In dieser Zeit wahrscheinlich Studien in Mathematik und Medizin. Philosophischer Entwicklungsgang vielleicht Phädon Kap. 45 ff. geschildert. 387 gründet er die philosophische Schule „Akademie", die Forschungs- und Lebensgemeinschaft vereinigte. Von den Dialogen sind aufs Jahr zu datieren nur: Menexenos bald nach 387, Theätet bald nach 369. Zwei weitere Reisen nach Syrakus, wo er Verwirklichung seiner politischen Pläne mit Hilfe Dions erhoffte: 366/5 und 361. Er ist gestorben 347. Autobiographisch ist der siebente in der Sammlung seiner Briefe. Die vorliegende Darstellung beruht hauptsächlich auf folgenden Dialogen: Sokrates und Sokratik: Apologie, Kriton. Grundlegung der Erkenntnistheorie: Theätet. Ideenlehre: Gorgias, Phädon, Staat VI und VII, Gastmahl.

der erhält, der die Gestalt nicht mehr als bloße Summe von Teilen, sondern als Einheit eines gegliederten Zusammenhanges erscheinen läßt. Das Formgesetz des Ganzen beherrscht und durchdringt jetzt alle Einzelheiten. Obwohl dies Gesetz aber an dem sichtbaren Kunstwerk offenbar wird, ist es selbst etwas ganz Unstoffliches, das durch den Marmor nur gleichsam hindurchschimmert, wie die Seele, die dem Körper Ausdruck verleiht. Diese Tendenz jener Plastik, ein inneres Formprinzip als schaffende Kraft walten zu lassen, ist nun in jener Epoche keineswegs auf die Kunst beschränkt. Auch in den Anfängen wissenschaftlicher Physiologie, aus denen die sog. hippokratische Medizin erwachsen ist, finden wir die gleiche Tendenz: den menschlichen Körper als organisch gewachsenes Gebilde zu begreifen, dessen sichtbare, räumliche Existenz von einer tiefer als alle Sichtbarkeit liegenden Harmonie beherrscht wird, die, weit entfernt, nur als Eigenschaft dem Körpergefüge beizuwohnen, vielmehr dessen Natur und Wesen ausmacht. So herrscht in künstlerischer wie wissenschaftlicher Auffassung vom Organismus die Vorstellung, daß die Ordnung des Ganzen mehr, ja früher ist als alles einzelne; daß sie als zweckvoller Plan, als Gedanke gleichsam, den Stoff zur vollendeten Formeinheit gestaltet. Auch die Mathematik des Zeitalters stand im Zeichen dieser Grundanschauung von der Prävalenz idealer Totalitäten. Wenn ihr der Kreis als die vollkommene Linie, die Kugel als der vollkommene Körper gilt, so ist die geschlossene Ganzheit dieser Linien dafür bestimmend. Und je reiner diese Formen in Erscheinung treten, wie in den Bahnen der Gestirne und in der Wölbung des Himmels, um so höher muß jene Welt über der irdischen stehen, in welcher die gebrochene, die gerade Linie, die Linie mit Anfangs- und Endpunkt dominiert. Nicht erst bei Parmenides, im strengsten Sinne bereits in der Vorstellung von einem „Kosmos" überhaupt war die Forderung geschlossener Maßverhältnisse treibende Kraft gewesen. Selbst das zeitliche Geschehen, das den trügerischen Schein einer ins Unendliche laufenden Linie aufweist, galt den Griechen als kyklisch, d. h. als sich vollziehend in kreisförmigen Kurven. Soll das Werden für den Gedanken überhaupt faßbar sein, so muß sich sein Verlauf kreisförmig schließen, und die Ewigkeit des Werdens kann nur sein: ewige Wiederkehr von Kreisen. Auf diese Ganzheit hin muß das einzelne gedeutet, das Maßgesetz der geschlossenen Einheit muß als das wahre ewige Wesen im Gegensatz zu dem fragmentarischen Charakter alles Endlichen gefaßt werden. Wie weit sich Platon des tiefen Zusammenhanges

zwischen seiner „Idee" und dieser in der echten Weltanschauung seines Volkes und seiner Zeit wirksamen Vorstellung von wahrer Wesenheit bewußt gewesen ist, entzieht sich der Beurteilung; tatsächlich aber ist der Zusammenhang vorhanden gewesen: er geht Platons Gedanken an, daß der Erscheinung eine Wesenheit zugrunde liegt, deren Einheit das Gesetz ist für die erscheinende Mannigfaltigkeit; deren Dasein früher ist als die körperliche Existenz; deren geistiger Gehalt tiefer ist als alles sinnlich Wahrnehmbare; deren Sein allem Werden, deren Unbedingtheit allem Bedingten, deren gedankliche Bestimmtheit und darum Wißbarkeit allem Wechselnden und daher dem Wissen Entzogenen als ein grundsätzlich „Anderes" entgegengesetzt ist. Wo ist aber der Ort dieses „Anderen", wenn die sichtbare Welt ihr Ort nicht ist?

Ein zweites, das für Platon bestimmend geworden ist, waren die in den Einzelwissenschaften bereits entwickelten und zur Reife gelangten „Methoden" wissenschaftlichen Denkens. Zwei Wissenschaften gab es, die ohne Zweifel über Methoden verfügten, denen Berechtigung und Sicherheit innewohnen mußten, denn sie führten zu nachweislich richtigen Ergebnissen. Das waren Mathematik und Medizin. Die Lehrsätze der Mathematiker konnte man ohne weiteres auf die Gegenstände der Erfahrung anwenden, obwohl sie nicht aus ihnen abgeleitet waren. Wie mußte das Denken beschaffen sein, das durch Rechnung oder Konstruktion Gesetze findet, die sich in der Erfahrung bestätigen und bewähren? Das Verfahren der Mathematiker muß geeignet sein, auf seine Methode hin geprüft zu werden, wenn das Denken der Kontrolle unterworfen werden soll: wie es zu Wahrerkenntnissen gelangt? Protagoras hatte ganz recht, daß die (gezeichnete) Tangente den Kreis nicht nur in einem Punkte berührt, und doch bietet die Definition, die es behauptet, dem Mathematiker volle Sicherheit für seine Ableitungen. Ohne Zweifel, in der Mathematik ist ein Gebiet beschlossen, das der sophistischen Skepsis entzogen ist. Wenn der Aufgang eines Gestirnes berechnet wird und richtig eintritt, so ist das „Wahrheit". Es gibt in der Mathematik Urteile, welche nicht das eine Mal stimmen, das andere Mal nicht, sondern welche schlechthin sicher sind. Es gibt Gesetze. Aber auf welchem Wege ist das Denken zu ihnen gelangt? Wie kann man die Methode faßbar machen? Wie kann man aus der mathematischen Methode eine Denklehre, eine Logik gewinnen? Platon hat als erster diese Frage gestellt und beantwortet (grundsätzlich schon im Phädon), die notwendige Voraussetzung dafür war aber,

daß die mathematische Methode bereits von den Fachmännern mit voller Sicherheit gehandhabt wurde.

Schließlich die Medizin. Was war die methodische Eigenart dieses Berufs? Ihm lagen zwei Klassen von Menschen ob: wirkliche Ärzte und solche, die es nicht waren, aber scheinen wollten. Warum vertrauen wir jenen, selbst wenn ihre Kur schmerzt? Warum diesen nicht, selbst wenn ihre Mittel lusterregend wirken? Diese, mochten es Scharlatane, Köche oder sonst wer sein, zielten auf angenehmes Befinden des Körpers, also auf eine dehnbare, subjektive, schwankende, echt sophistische Vorstellung; die Ärzte aber legten eine feste, begriffliche Definition von Gesundheit zugrunde: Erhaltung der geordneten, harmonischen Einheit des Organismus; und Krankheit war Bruch dieser Einheit. Der wahre Arzt also forderte einen Zustand des Körpers, wie er schlechthin sein soll, schlechthin gut ist, und verwarf den entgegengesetzten Zustand. Diese Grundlegung verstieß wie die der Mathematiker gegen die Sophistik. Gelangen die Mathematiker zu Sätzen, die zweifellos „wahr" sind, so bedeutet das Ziel der Heilkunst einen Zustand, der uneingeschränkt „gut" ist. Der sachverständige Arzt begnügt sich also nicht mit der Vorstellung von „Natur", wie sie nun einmal ist — denn „von Natur" kann man gesund und auch krank sein, ihr Gebiet umschließt Athleten und Krüppel; sondern im Gesamtgebiet der Physis stellt er einen bestimmten Zustand als den schlechthin wertvollen hin, die Gesundheit, und um sie zu fördern, muß er bisweilen sogar gegen die Natur verfahren. Wer diesen Wert, das schlechthin Gute des Körpers, die Gesundheit, als solchen nicht anerkennen würde, sondern die Berufung auf die Natur zum letzten Wort machen würde, würde im Prinzip die ganze Heilkunde aufheben. Das tut niemand. Andererseits, wer jenen absoluten Wert anerkennt, kann systematisch die Ursachen untersuchen, durch die ein Körper besser oder schlechter wird, wie es in den Schulen von Kos, Knidos und Sizilien gelehrt wurde. Die Gesundheitslehre setzt also die Absolutheit eines Wertes voraus, deren Möglichkeit von der Sophistik geleugnet war. Wie kann man aus den Methoden der Gesundheitslehre eine Wertlehre ableiten, wie man sie für die Ethik braucht? Platon hat auch diese Frage als erster gestellt und beantwortet (im Dialog Gorgias); die notwendige Voraussetzung aber war, daß die Einsicht in das wahre Gute des Körpers als erstes Erfordernis für den Arzt bereits wissenschaftlich begründetes Axiom der Heilkunde war.

Dies waren die wichtigsten Momente zur Vorbereitung der Ideenlehre: die in der Vielheit der sinnlichen Erscheinung zum Ausdruck kommende innere Einheit; die in mathematischen Urteilen festgelegte Form des Gesetzes, aus welcher Erfahrung abgeleitet werden kann; die Anerkennung einer werthaften Norm, nach welcher innerhalb des umfassenden Bereichs der Natur ein bestimmter Zustand als gut erstrebt, ein anderer verworfen werden soll. Diese Momente haben Platon geholfen, von dem sokratischen Begriff aus schließlich zur „Idee" zu gelangen. Die Beziehnngen jener Momente zum Begriff liegen auf der Hand. Der Begriff ist eine solche Einheit, die sich in der Vielheit entfaltet: z. B. der Begriff der Tugend in ihren Arten und Unterarten. Der Begriff ist ein solches Gesetz, mit welchem ich Einzelfälle deuten kann: mit dem Begriff der Quadratzahl ihre besonderen Fälle. Und der Begriff eines Dinges ist schließlich sogar das „Gute" des Dinges; er ist das, was das Ding im Grunde sein „soll", ja sogar sein „will". Dem Sokrates hatte der Begriff nur dazu verholfen, in der Ethik Definitionen zu finden, Platon aber brachte er „zu der Annahme, daß die Definition etwas von dem Sinnlichen Verschiedenes zu ihrem Gegenstande habe; denn unmöglich könne es eine allgemeine Definition von irgendeinem sinnlichen Gegenstande geben, da diese sich in beständiger Veränderung befinden. Diese Begriffe also nannte er Ideen des Seienden; das Sinnliche aber sei neben diesen und werde nach ihnen benannt". Mit diesen Worten hat Aristoteles (Metaph. I, 6) genau das Gebiet begrenzt, auf dem Platons eigene große Leistung liegt: Was ist der Gegenstand der Definition und damit der Erkenntnis? Worauf bezieht sie sich und wovon hängt sie ab? Nicht mehr die Frage, ob Definitionen, Erkenntnisse möglich sind, beschäftigt ihn; sie konnte seit Sokrates als veraltet gelten; sondern die Frage nach dem Rechte ihres Vorhandenseins. Platon selbst bedient sich eines juristischen Ausdrucks, um seine neue Fragestellung genau zu bezeichnen: die Erkenntnis soll sich legitimieren, soll den Rechtsgrund ihres Bestehens nachweisen. Diese Frage nach der Rechtfertigung der Erkenntnis erwies sich nun als der Angelpunkt, von dem aus das ganze Problemgebiet der Philosophie in Bewegung gesetzt werden konnte. Kant hat einmal gesagt, die Philosophie habe drei Stadien durchmachen müssen, das des Dogmatismus, des Skeptizismus, des Kritizismus. Er wollte damit sein eigenes Eingreifen in die Philosophiegeschichte bezeichnen. Die Worte bestimmen aber auch genau

Platons Stellung. Sämtliche Vorsokratiker waren Dogmatiker gewesen. Sie hatten zwar Wissen, aber nicht die Bedingungen des Wissens aufgesucht; sie wußten gleichsam zuviel. So war zweitens die Skepsis der Sophisten historisch notwendig geworden, die das Wissen leugneten, weil es seine Herkunft nicht nachweisen konnte; sie wußten also gleichsam zu wenig. Platon stellt sich zwischen oder besser: über beide. Was die einen als Dogma behaupten, die andern mit grundsätzlicher Skepsis leugnen, das unterwirft er der Kritik, d. h. er macht es zum Problem. Seine Aufgabe ist wie die Kants: eine quaestio iuris.

## 2. Erkenntnis und Sinneswahrnehmung.

Die „Rechtfertigung" der Erkenntnis ist das philosophische Grundproblem. Platons Lösung hat zwei Seiten: eine negative, die darin besteht, das Wesen der Erkenntnis abzugrenzen gegen die Wahrnehmung, also den Satz des Protagoras zu widerlegen, welcher die Grenze zwischen Denkerkenntnis und Sinneswahrnehmung leugnete; und eine positive, die darin besteht, einen unmittelbar gesicherten Bestand der Erkenntnis nachzuweisen.

Zunächst die negative Aufgabe. Der Satz des Protagoras, alle Erkenntnis sei nur subjektiv und relativ, weil durch die schwankende Wahrnehmung bedingt, muß falsch sein. Wäre er richtig, so wäre damit behauptet, daß es kein sicheres Urteil gebe, daß man zu keinem Subjekt mit Sicherheit ein Prädikat setzen dürfe; aber im Satz des Protagoras selbst ist zu einem Subjekt ein Prädikat gesetzt. Der Satz tut also, was er verbietet, und beweist vielmehr, daß es unmöglich ist, unbeschränktem Relativismus die Form eines logischen Urteils zu geben. Auf welchen Fehlern beruht der Irrtum des Satzes? Zunächst auf der grundsätzlichen Verwechselung von sinnlicher und denkender Tätigkeit des Menschen. Daß nicht alle Denkerkenntnis sinnliche Wahrnehmung sei, geht mit Sicherheit aus dem Satze des Protagoras selbst hervor, denn der Satz selber ist keineswegs durch Wahrnehmung, sondern durch Denken gewonnen, durch Schlußfolgerung aus Ober- und Untersatz; er ist eine Lehre, eine Theorie. In der Tat liegen auch die Wesensunterschiede von denkender Erkenntnis und sinnlicher Wahrnehmung so auf der Hand, daß ihr gegensätzlicher Charakter nicht bestritten werden kann. Die Wahrnehmung ist ein Akt von begrenzter Dauer, sie ist stets an das Jetzt gebunden; das Gedächtnis kann wohl die Wahrnehmung reproduzieren, aber schon dazu bedarf es nicht des

wahrnehmenden Organes, sondern des vorstellenden Denkens. Die Wahrnehmung ist abhängig von den Verhältnissen des Raumes: ich kann etwas näher oder ferner wahrnehmen, aber nur schlechthin entweder wissen oder nicht wissen. Der Grad der Wahrnehmung bedingt auch keineswegs den Grad der Erkenntnis, die Stärke gehörter Sprachlaute nicht das Verständnis des Sinnes der Wörter Die Wahrnehmung ist ein Akt, aus welchem allein überhaupt Erkenntnis nicht entstehen kann, denn Wahrnehmung bedeutet nur eine Summe von Empfindungen, z. B. rot, rund, glatt, wohlschmeckend; die Tätigkeit der Sinne ist passiver Art, sie lassen momentane Einwirkungen der Außenwelt an sich herantreten; aber nicht erst das Festhalten, schon das Ordnen dieser chaotischen Fülle ist unsinnliche, logische Arbeit. Wenn jene vier Empfindungen addiert von selber die Vorstellung Apfel ergäben, so könnte man sagen, daß Erkenntnis aus Wahrnehmung „entsteht". Es ist aber nicht der Fall, denn die Addition wird bereits unter einem Gesichtspunkt vollzogen, den die Empfindung gar nicht liefern kann. Es ist der Gesichtspunkt einer „Einheitsvorstellung", welche der Addition schon vorangeht, oder eines „Begriffs", welcher die Empfindungen in seinen Dienst zwingt. Die vollendete Erkenntnis gar, die sich in dem Urteil ausspricht „Dies ist (nicht) ein Apfel", bedeutet eine rein aktive, „erzeugende" Tätigkeit: ein „Zwiegespräch" des Denkens, nämlich eine bejahende bzw. verneinende Antwort auf eine Frage, mit der das Denken selbständig auf die Empfindungseindrücke reagiert. — Protagoras verkennt aber nicht nur den Eigencharakter der Denkerkenntnis, sondern auch das Wesen der Wahrnehmung. Es ist nicht richtig, daß jegliche Wahrnehmung als solche notwendig schwankend sein muß. Die Wahrnehmung ist ein Beziehungsakt zwischen einem wahrnehmenden Subjekt und einem wahrzunehmenden Objekt. Sofern das Subjekt ein körperliches Organ mit seinem spezifischen Wahrnehmungsvermögen ist, z. B. ein sehendes Auge, und das Objekt ein körperlicher, dem Sehen zugänglicher Gegenstand, sind allerdings Subjekt und Objekt mithineinbezogen in den Prozeß des Geschehens und gehören beide der verfließenden, in keinem Augenblick beharrenden Welt an. Wäre dies aber das letzte Wort über die Wahrnehmung: daß Subjekt und Objekt in Bewegung sind und der Akt der Wahrnehmung gleichfalls nichts als Bewegung ist, so hörte die Möglichkeit auf, über den Inhalt der Wahrnehmung überhaupt irgendeine Aussage zu machen. Denn jede Aussage ist eine Bestimmung, eine Feststellung. „Die Anhänger des Pro-

tagoras müßten also eine neue Sprache erfinden, da sie jetzt für ihre eigene Voraussetzung keine Worte besitzen" (Theät. Kap. 28). Protagoras selbst wäre also nicht der echte Protagoreer, konsequent protagoreisch wäre allein jener Kratylos, der auf das Sprechen verzichtete und sich darauf beschränkte, mit der Bewegung eines Fingers das Werden abzubilden. In der Tat ist es aber gar nicht das letzte Wort über die Wahrnehmung: daß sie schwankend, unzuverlässig, verfließend sein müsse. Jede Wahrnehmung läßt sich sofort in die Form eines Wahrnehmungsurteils kleiden, z. B. „Ich sehe rot". Das Denkorgan mit der ihm eigenen Form nötigt dem Wahrnehmungsinhalt also eine Fassung auf, welche eine Entscheidung über Wahrheit oder Falschheit des Inhalts ermöglicht. Wenn nun auf Wahrnehmung sich die Konstanz eines Urteils gründen läßt, so kann die Wahrnehmung nicht schlechthin jegliches Beharren ausschließen, und wenn auch Subjekt und Objekt fluktuieren, so muß der Beziehungsakt zwischen beiden die Möglichkeit einer Konstanz zulassen. Und wenn die Lehre des Protagoras sie nicht zuläßt, so liegt es daran, daß er seine ganze Betrachtung am falschen Ende beginnt. Um das Verhältnis von Wahrnehmen und Denken zu bestimmen, muß man beim Denken anfangen. Bei einem denkenden Wesen nimmt überhaupt nicht das sinnliche Organ wahr, sondern der denkende Geist, welcher sich eines „Organon" (= Werkzeug) bedient; also nicht durch, sondern mittels des Auges sehen wir. Und weil der denkende Geist die Wahrnehmung leitet und beherrscht, ist er auch kraft seines eigenen Vermögens imstande, der zwischen wahrnehmendem Organ und wahrzunehmendem Gegenstande — mögen auch beide fließend sein — bestehenden Beziehung einen von dem Fließen jener beiden unabhängigen, konstanten Charakter aufzuprägen.

### 3. Die Begründung der Ideenlehre.

Der negativen folgt die positive Aufgabe, einen unmittelbar gesicherten Bestand der Erkenntnis in den Ideen nachzuweisen. Hatte die vorige Betrachtung gezeigt, daß Sinneswahrnehmung und Denkerkenntnis ihrem Wesen nach gänzlich verschieden sind, so muß es nun gelten, in der Erkenntnis diejenigen Elemente aufzufinden, die ihr den Charakter der Sicherheit, Notwendigkeit, Wahrheit verleihen. Zunächst muß dasjenige, was aufgesucht wird, vorausgesetzt werden; es muß eingesehen werden, daß jene Elemente unbedingt vorhanden sein müssen, da die Wahrerkenntnis notorisch feststeht. Wenn uns die Wissenschaft

den morgigen Sonnenaufgang auf die Minute berechnet und wir das pünktliche Eintreten sinnesanschaulich nachprüfen können, so hat die Wissenschaft ohne Zweifel ein wahres Urteil ausgesprochen. Also noch einmal: nicht ob, sondern wodurch Wahrerkenntnis möglich sei, ist das Problem. Es war nicht zu lösen, solange man annahm, daß Wahrnehmen und Denken im Grunde denselben Gegenstand hätten, daß man also dasselbe äußere Objekt sowohl wahrnehmen als auch denken könne; es wurde aber dadurch gelöst, daß Platon entdeckte: Wahrnehmen und Denken sind verschieden, weil und insofern der Gegenstand des Denkens ein ganz anderer als der der Wahrnehmung ist; dieser ist die Welt der Körper, jener die der Ideen. Und wie es naturgemäß ist, daß die wechselnde Körperwelt dem gleichfalls körperlichen Sinnesorgan nur einen selber verfließenden Eindruck gewährt, so muß der Charakter der Ideenwelt derartig beharrend in unveränderlichem Sein vorgestellt werden, daß er die Konstanz unserer Urteilsform und die Richtung unseres Denkorganes auf das Sein rechtfertigt.

So bedeutet das Wort Idee bei Platon grundsätzlich das — zunächst nur geforderte, noch nicht nachgewiesene — der Denkerkenntnis als Gegenstand eigentümliche, im Gegensatz zu allem Sinnesanschaulichen beharrende Sein. Wie aber ist dieses nur dem Denken zugängliche, unsinnliche Sein des näheren zu bestimmen? Hier war am weitesten Parmenides gelangt; er hatte das Sein bestimmt, indem er seine Eigenschaften (unentstanden, unvergänglich usw.) aufsuchte. Aber auf diesem Wege war es nicht gelungen, die schlichteste und einfachste Erkenntnis zu rechtfertigen, wie: daß zwei Dreiecke einander gleich sind. Das Neue an Platons Methode ist, daß er das Wesen des Seins an derjenigen Stelle aufspürt und untersucht, wo es in Wirksamkeit tritt: im Prozeß des Erkennens selber. Im Erkenntnisprozeß sind mit voller Klarheit drei Grenzpunkte aufzuzeigen, wo das Denken zum Sein gelangt bzw. von ihm ausgeht.

Erstens. Sehen wir mit den Augen zwei Hölzer oder Steine oder Dreiecke, so nennen wir je ein Paar unter bestimmten Bedingungen einander gleich. Es ist zwar gewiß, daß zwei sichtbare, körperliche Gegenstände in Wahrheit nie einander gleich sind, aber wir vermögen von den Unterschieden abzusehen. Wie kommen wir aber zur Vorstellung der Gleichheit überhaupt? Durch die Sinnesanschauung nicht; sie liefert uns nicht einmal gleiche Gegenstände, geschweige denn „Gleichheit selber". Und zwischen gleichen Gegenständen und Gleich-

heit selber wäre noch ein großer Unterschied: Über sogenannte gleiche Gegenstände, die man sieht, kann man streiten: sie sind stets nur mehr oder weniger gleich. Der Begriff der Gleichheit aber ist dem Streite entzogen, er ist eindeutig zu definieren. Das Wesen der Gleichheit also ist dem Wesen des Sinnesanschaulichen geradezu entgegengesetzt: als Absolutes dem Relativen. Als Objekt kann die Gleichheit nie in der Körperwelt aufgesucht werden, und als Erkenntnisquelle kann nie ein sinnliches Organ in Frage kommen. Also muß die Gleichheit als Objekt einer unkörperlichen Welt angehören, und erkannt kann sie nur von einem unsinnlichen Organ werden. Und doch leuchtet an dieser Stelle der Zusammenhang von Denken und Wahrnehmen deutlich ein: wir nennen Gegenstände, die wir wahrnehmen, gleich, weil wir das Verhältnis, in dem sie zueinander stehen, auf den Begriff des Gleichheitsverhältnisses beziehen, den wir denken. Und andererseits: das Denken dieses Begriffs wird geweckt und angeregt, weil wir Gegenstände wahrnehmen, deren an sich unklares Verhältnis durch Beziehung auf den Denkbegriff deutbar wird. Solche Begriffe, deren Inhalt niemals durch die Sinneserfahrung erschöpfend geliefert wird, vielmehr umgekehrt: welche erst an die Gegenstände der Erfahrung herangebracht werden müssen, damit wir der Erfahrung die Form eines Denkurteils geben können, kann man „Grundbegriffe" nennen. Gleichheit ist ein Grundbegriff. Er ist der Gesichtspunkt, unter den wir Objekte rücken, um sie gleich zu nennen. Diese Grundbegriffe bezieht das Denken nicht aus der Wahrnehmung, denn sie sind weder wahrnehmbar noch wie alles Wahrnehmbare relativ; sondern sie sind eigenes Urgut der Vernunft, Mittel des Denkens und absolut von Wesenheit. Sie stellen die erste Gruppe der Formen des reinen Seins dar, die als „Ideen" in unserem Erkennen wirksam und der eigentliche Gegenstand unserer Denkerkenntnis sind. Sie entsprechen dem, was Kant Kategorien nennt. Eine ausgeführte Kategorienlehre haben wir von Platon nicht, er hat auch noch keinen anderen Namen für diese Grundbegriffe als „Formen", er zählt aber als solche Begriffe mit kategorischem Charakter an verschiedenen Stellen vor allem auf: Gleichheit, Sein, Beschaffenheit, Einheit, Wert. Wie wir uns Herkunft oder Ursprung dieser Stammbegriffe im Geiste vorzustellen haben, wird später darzustellen sein. Hier kommt es allein darauf an: das Denken bezieht sie nicht aus der Erfahrung, sondern verwertet sie für die Erfahrung.

Zweitens. Der Mathematiker wendet sein Verfahren auf Gegen-

stände der Erfahrung an, z. B. er mißt den Inhalt eines Grundstücks aus. Dabei ist seine Methode „progressiv", d. h. er legt bestimmte Vorstellungen, Grundsätze, die ihm als vollkommen sicher gelten, zugrunde, die aber in der Sinneswahrnehmung niemals gegeben sind, und steigt rechnend oder beweisend von ihnen hinab bis zu sinnlichen Objekten. Die wahrzunehmende Tangente berührt den Kreis stets in mehr als in einem Punkte; allen Berechnungen und Konstruktionen aber legt der Mathematiker den Begriff einer „wahren" Tangente zugrunde, deren Berührungspunkt nur einer ist. Die wahre Tangente stellt ein reines Sein dar, sie „ist" schlechthin; die gezeichnete ist stets nur mehr oder weniger Tangente, sie gehört zum Relativen. Die wahre Tangente ist ein allgemeiner Begriff, die gezeichnete ein besonderer Fall. Begriffe wie die Tangente, die Parallele, der Kreis sind für den Mathematiker etwas unmittelbar Gewisses, dessen Definition feststeht, aber nie in der Erfahrung rein darstellbar ist. Kann man die „Grundbegriffe" Gesichtspunkte nennen, so sind die mathematischen Definitionen Ausgangspunkte. Die ganze Mathematik hängt von ihnen ab, und alle einzelnen Lehrsätze, alle einzelnen Berechnungen zeugen von ihrer Wahrheit und „rechtfertigen" sie. Auch sie gehören zum Urgut der denkenden Vernunft. Man mag unzählige empirische Kreise betrachten, nie ist der Kreis das, was er sein soll. Aber legt man den Denkinhalt der Definition zugrunde, so werden alle großen und kleinen, weißen und schwarzen Kreise in demselben Sinne „kreisartig", wie Paare von Hölzern oder Steinen, Tönen oder Handlungen „gleich" werden, wenn das Denken sie unter den von ihm geforderten Gesichtspunkt rückt. Diese mathematischen Ideen tragen bei Platon den Namen „Grundlagen".

Drittens: Wie die mathematische Ableitung für das Abzuleitende eine letzte Bedingung voraussetzt, deren Sein aller Bedingtheit entzogen ist, so beruhen auch alle Beurteilungen oder Wertungen auf einem höchsten, jeder Schwankung entrückten Sein. Wenn Handlungen als tugendhaft, Gesetze als rechtmäßig, Statuen als schön, Gesinnungen als fromm beurteilt werden, so sind nicht die einzelnen Handlungen, Gesetze, Statuen, Gesinnungen für sich Gegenstand unserer Erkenntnis, sondern die Inbegriffe des Guten und Gerechten, des Schönen und Frommen sind das, was wir in ihrem Wesen völlig erfassen und ausdenken müssen, bevor wir dazu übergehen, jene Einzelfälle unter Zugrundelegung des Inbegriffs nach ihm tugendhaft oder

gesetzmäßig, rechtlich oder fromm zu nennen. Der Erkenntnis dieser obersten Wertbegriffe war bereits Sokrates sehr nahe gekommen, der von ihm entdeckte Zweckbegriff gehört ihnen an; er hatte gelehrt, daß sie der Gegenstand wahren, echten Wissens sind, und daß man von keiner einzigen sittlichen Handlung überhaupt reden könne, wenn man nicht ein „Sittliches an sich", welches in den einzelnen Handlungen nur mehr oder weniger zur Darstellung kommt, anerkennt. Platon aber geht über ihn hinaus, indem er den ganzen Erkenntnis schaffenden Charakter dieser höchsten Wertbegriffe aufdeckt. Unter Zugrundelegung des Begriffs des Guten gewinnen wir den Beurteilungsmaßstab für die ganze Stufenfolge absteigender Vollkommenheit vom unbedingt Guten an bis zum Schlechten, welches sich somit nur als äußerste Grenze für das Gute herausstellt. Immer ist der Unwert aus dem Wert, aber nie der Wert aus dem Unwert abzuleiten. Während die Dinge und Wesen sich in ihrer körperlichen Existenz aus dem niederen Zustand in den höheren entwickeln können, muß das beurteilende Denken vom Höchsten und Positiven, vom Sein des unbedingten Wertes ausgehen. Der Begriff der Krankheit kann aus dem der Gesundheit, aber nicht dieser aus jenem abgeleitet werden. Auch für die Wertbegriffe fehlt bei Platon eine einheitliche Bezeichnung, sie heißen Ideen oder Formen oder Seiendes, aber wenn er sie von anderen Ideen unterscheiden will, so hebt er sie durch Aufzählung ab: „das Ansich des Guten, Gerechten usw."

Mit diesen drei Arten von Stammbegriffen des Denkens ist der der Erkenntnis eigentümliche Gegenstand entdeckt. Zum Erkennen gehört ein Subjekt, welches erkennt, und ein Objekt, welches erkannt wird. Wir haben gesehen, daß Platon von der Tatsache der Wahrerkenntnis ausging und fragte, durch welche Bedingungen sie möglich sei: sie kann nur möglich sein, weil sie etwas von der Sinneswahrnehmung grundsätzlich Verschiedenes ist. Wäre Subjekt und Objekt der Erkenntnis dasselbe wie Subjekt und Objekt der Wahrnehmung, so wäre die Erkenntnis in den Fluß des Geschehens mit einbezogen, sie könnte sich nach keiner festen Norm richten. Nun setzt aber Wahrerkenntnis eine solche Norm voraus — denn daß die Erkenntnis sich nach gar nichts richten sollte, würde zum Absurden führen —, also muß die Norm in etwas gesucht werden, das von Wahrnehmungssubjekt und -objekt gleichermaßen unabhängig in reinem Sein beharrt und allein dem reinen, auf das Sein gerichteten Denken zugänglich

ist. In dieser Norm ist all unser Denken und Urteilen, Schließen und Beweisen verankert, sie ist die Wahrheit selbst. Und so hoch wie das Denken über dem Wahrnehmen steht, um so viel muß auch der Gegenstand des Denkens höher sein als der der Wahrnehmung. Das erst ist der ganze Sinn der Ideen, daß wir nicht nur, indem wir sie denken, einen letzten Beweisgrund für das Denken gewinnen, sondern daß die Wahrheit zugleich die höchste Wirklichkeit, der letzte Beweisgrund zugleich der höchste Realgrund ist, daß das Sein des Gedankens mit dem Wesen des Seins identisch ist. „Plato bemerkte sehr wohl", wie Kant sagt, „daß unsere Erkenntniskraft ein höheres Bedürfnis fühle als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können, und daß unsere Vernunft natürlicherweise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgendein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinste sind."

## 4. Zweiweltenlehre und Methexis.

Platons ganze Lehre ist bestimmend beeinflußt von dem grundsätzlichen Dualismus, der mit der Scheidung unserer Funktionen in Denken und Wahrnehmen gegeben ist. Die Gesamtheit alles Vorhandenen wird in zwei Teile gespalten, zwischen denen ein Abgrund (Chorismos) klafft. Hier der Gegenstand der Sinnesanschauung: die Dinge, dort der Gegenstand des reinen Denkens: die Ideen; hier Geschehen, dort Sein; hier Zufälligkeit des Einzelnen, dort Gesetzmäßigkeit des Allgemeinen. Sinnliches, gestaltlos Materielles, Zeitliches auf der einen Seite; Geistiges, reine Form, Ewiges auf der anderen. Diese Zweiweltentheorie ist aller Wissenschaft zugrunde zu legen. Soll die Aufgabe der Wissenschaft, wie es nun erst durch die Platonische Scheidung möglich wird, mit einem Worte bezeichnet werden, so ist es die: das Sinnliche durch die Idee zu „retten" (erlösen); trotz der unendlichen Kluft zwischen den Welten das Sichtbare auf das Unsichtbare, das Bedingte auf das Unbedingte, die vergänglichen Erscheinungen auf das ewige Sein, alles Empirische auf Überempirisches zu beziehen und zu deuten. Wir sind hiermit zu dem für den Platonismus zentralen Gedanken der „Methexis" gekommen, welcher die „Teilhabe" oder das Zugeordnetsein der dinglichen Welt zur ideellen bedeutet, und der bei Platon als vorwärtstreibendes Motiv unmittelbar neben die Idee

tritt: Wir haben die sinnlichen Organe und, von ihnen erfaßbar, die sinnliche Welt; wir haben das geistige Organ unserer Vernunft und, als ihren Gegenstand, die Ideenwelt. Sind wir so mit unseren Organen auf zwei Welten gerichtet, so müssen wir selbst diesen beiden Welten angehören, in dem Sinne und in dem Maße, wie Subjekt und Objekt zusammengehören. Wir stehen also selber zwischen den beiden Welten und stellen mit unserer psychophysischen Existenz die Verwirklichung der ungeheueren Paradoxie dar, wie die unendliche Spannung der grundsätzlich einander entgegengesetzten Welten in einem einzelnen Wesen zum Ausdruck kommt und so dies Wesen zum „Mittleren" zwischen den Welten wird. Dieser Gedanke des Mittleren wirkt sich bei Platon folgendermaßen aus: in der Mittelstellung unserer Seele zwischen den Welten; in dem vermittelnden Charakter unseres Denkprozesses; in der Staffelung unserer Erkenntnisgrade; in dem Mischcharakter der gesamten Schöpfung.

Erstens. Mit den Trieben in der Körperwelt verwurzelt, durch die Vernunft der Ideenerkenntnis zugewandt ist der Mensch ein Wesen, das in zwei Teile auseinanderfallen würde, wenn die Brücke zwischen beiden fehlte. Jeder einzelne ist zwar grundsätzlich vor die Frage gestellt, ob er die Vernunft oder die Triebe die Oberhand gewinnen lassen will, aber gerade indem das eine vom andern — oder umgekehrt — gemeistert wird, benötigen wir eines dritten, mittleren Seelenteiles zwischen der rein geistigen Vernunft und den animalischen Begierden; eines dritten, welcher gleichsam der Ort der Vermittlung ist und es ermöglicht, daß die Gesetzesform und Zwecksetzung alles Vernünftigen für das an sich chaotische Getriebe der Leidenschaften verwertet, daß der an die Erde gefesselte sinnliche Seelenteil zur Freiheit des sittlichen Entschlusses fähig werde. Wie die Seele, Psyche, der ganzen Beschaffenheit ihrer Natur nach Sehnsucht ist, Streben vom Endlichen zum Ewigen und daher dem Eros verwandt, der im Zeugungsakte den Menschen von der Vereinzelung des irdischen Sonderdaseins sich erheben läßt zur schöpferischen Teilnahme am Leben der Gattung und damit an der Idee, so ist die Zwitterhaftigkeit der Seele Symbol für den Chorismos, ihre Dreiteilung Symbol für die Methexis der Welten.

Zweitens. Wie das All mit seinen beiden polaren Gegensätzen im Seelischen „gebunden" wird, so ist auch die vornehmliche Tätigkeit der Seele, das Erkennen, ein Binden, ein „tätiges", „zeugendes" Zusam-

menführen des Getrennten. Wir nennen empirische Figuren Dreieck oder Kreis, nicht weil sie tatsächlich Dreiecke oder Kreise wären, sondern weil die denkende Seele nach dem Muster des ideellen Urbildes das materiell in den Sand gezeichnete Bild als Abbild deutet und so zwischen Idee und Ding ein Drittes, Mittleres, gestaltet. Jeder unserer Begriffe ist ein Mittleres, ein Produkt aus geistigen und sinnlichen Faktoren. Denn er wird in der Seele nicht wach, wenn nicht die Sinnenwelt das Erfahrungsmaterial zur Deutung anbietet; er wird aber auch durch die Sinne nicht geweckt, wenn er nicht vorher in der Seele schlummert. Dieser vermittelnde Charakter des begrifflichen Denkens prägt sich deutlich in der Form des Urteils aus. Wir vermögen im Urteil Subjekt und Prädikat, Sinnending und Gattungsbegriff, Besonderes und Allgemeines zu verknüpfen: „Sokrates ist ein Mensch". Dies ist der zeugende, schöpferische Charakter der Kopula, daß sie selber die Methexis bedeutet und darstellt. Bedeutete „ist" dasselbe wie „ist identisch", so hätte die Sophistik recht: sämtliche Urteile wären ungültig. Denn das Einzelwesen Sokrates ist nicht identisch mit der Idee Mensch. Die Kopula bedeutet aber nicht „ist identisch", sondern „ist teilhabend". Im urteilenden Denkakt wird das All aufs neue gebunden; er ist nicht nur ein Mittleres, sondern ein Vermittelndes; und dadurch, daß die Prädikate als Ideen der überempirischen Welt entnommen sind, erhält das Urteil seine konstante Geltung, selbst wenn die Subjekte als Sinnenwesen vergänglich sind und wechseln. Das Sein des Subjekts bedeutet, daß in ihm das Allgemeine in Erscheinung tritt: das Menschsein in Sokrates, das Schönsein in Alkibiades, das Stadtsein in Athen. Und das Sein des Prädikats bedeutet, daß durch Teilhabe an ihm das Besondere wirklich werden kann, indem es Form, Zuordnung, begriffliche Bestimmbarkeit annimmt.

Drittens. Das Ergebnis, daß der Erkenntnis eine Mittelstellung zukomme, führt nun sofort einen bedeutsamen Schritt weiter, zur Trichotomie (Dreiteilung) der Erkenntnisgrade. Es muß an sich eine Erkenntnis denkbar und möglich sein, die nicht mehr eine Mittelstellung bedeutete, sondern die selbst der allerhöchste Erkenntnisgrad wäre: nicht Sinnliches auf Ideen zu beziehen, sondern ein Erfassen der Ideen selber. Und andererseits eine allerunterste, die nichts als bare und bloße Sinneswahrnehmung wäre und sich auf das Materielle in seiner Stofflichkeit und Ungeistigkeit beschränkte, ohne eine deutende Erkenntnis auch nur zu versuchen. Jene höchste heißt noetisch (rein geistig); diese unterste

aisthetisch (wahrnehmend); die zwischen ihnen die Mitte haltende, im vorigen Abschnitt charakterisierte dianoetisch. Die Dianoetik ist das wissenschaftliche, logische, Ideelles und Empirisches verknüpfende Denken. Aber wie es Menschen gibt, die naiven Empiriker, die zeitlebens unterhalb der Dianoetik bleiben, die das Dingliche für das Wahre, das Handgreifliche für das wirklich Seiende halten und niemals in die Sphäre der einzelnen Wissenschaften, sei es Mathematik oder Medizin oder Staatslehre sich erheben, so gibt es andere, die über die Dianoetik hinausstreben, die die Struktur der Ideenwelt selbst erforschen und für welche die obere Grenze der Dianoetik erst den Ausgangspunkt für ihren Aufstieg bedeutet, dies sind die Philosophen oder Dialektiker. Um die Mittelstellung der Dianoetik und die Überordnung der Dialektik zu voller Deutlichkeit zu bringen, fügt Platon den drei Erkenntnisstufen eine vierte, unterste an, die nicht einmal mehr eigentliche Wahrnehmung, d. h. Wahrnehmung eines originalen Sinnendinges, sondern nur Wahrnehmung der Kopie oder des Spiegelbildes eines Sinnendinges bedeutet. Diese vierte Stufe heißt „Eikasie" (abbildliches Erfassen). Erst mit ihrer Hilfe kann das Verhältnis der drei oberen Stufen genau festgestellt werden. Die erste und dritte, die Ideenerkenntnis und die Sinneswahrnehmung, scheinen so verschieden wie nur möglich: sowohl was das Erkenntnisorgan (dort reine Vernunft, hier körperliche Werkzeuge) wie was den Erkenntnisgegenstand angeht (dort die Ideen als die wahren Wesenheiten und Einheiten, hier die Mannigfaltigkeit der räumlichen Erscheinungen); aber in einer Hinsicht sind die erste und dritte Stufe verwandt: beide Male richtet sich die Erkenntnis auf Originale, z. B. die wahrnehmende Erkenntnis auf die räumliche, körperliche Wirklichkeit eines Baumes, den ich mit Augen sehe; die geistige Erkenntnis auf das An-sich-Sein einer Idee. Im Gegensatz dazu stellen die zweite und die vierte Stufe eine Abbilderkenntnis dar. Wie die Eikasie nicht einen Baum, sondern nur etwa seine Spiegelung im Wasser perzipiert, so richtet sich die Dianoetik nicht auf die Ideen selbst, sondern auf Abbilder der Ideen, auf die den Gegenstand der Einzelwissenschaften bildenden, nie von der Erfahrung ganz losgelösten Begriffe. Ist die Dianoetik dasjenige Verfahren, welches unser wissenschaftliches, logisches Denken ausmacht: ein Selbstgespräch der Seele, welches dauernd zwischen Ja und Nein diskursiv die Entscheidung sucht, so muß das höchste philosophische Verfahren ein solches sein, das noch über dies logische Denken hinaus-

geht, es muß die Vorzüge der zweiten und dritten Stufe vereinigen: mit jener den geistigen Charakter im Gegensatz zur körperlichen Wahrnehmung; mit dieser aber den originalen Charakter im Gegensatz zur abbildenden Dianoetik; es wäre ein „geistiges Schauen", eine Intuition. Ein anderes Bild Platons lautet: Trägt man die vier Erkenntnisgrade als Abschnitte auf einer Geraden ab, so verhalten sich die beiden oberen Abschnitte insgesamt zu den beiden unteren insgesamt wie Denken zum Wahrnehmen; der erste und dritte aber zum zweiten und vierten wie originales Erfassen zu kopierendem Nachbilden. Das Geistige und das Originale sind die höheren Merkmale, das Körperliche und Kopierende die niederen; die Vorzüge vereint machen den Wert der höchsten Stufe aus. Oder in dem klassisch gewordenen Bilde ausgedrückt: der wahrnehmende Mensch befindet sich in einer Höhle, der denkende hat sie verlassen. Drinnen ist eine gewisse Helligkeit, aber die Helligkeit kommt von einem künstlich angezündeten Feuer; draußen ist es wirklich hell, denn es leuchtet das Licht der Sonne. Die Empiriker drinnen glauben, daß die Helligkeit ihrer Sinnesanschauung von der wahren, letzten Lichtquelle ausgeht; der wissenschaftliche Mensch draußen aber weiß, daß das künstliche Feuer nur ein Ableger der Sonne ist. Aber drinnen wie draußen gibt es zwei Stufen. Drinnen sind die einen gefesselt und dem künstlichen Feuer abgewandt; sie nehmen nicht einmal Originales wahr, sondern Schattenbilder von dem, was hinter ihnen vorgeht, auf der ihnen zugekehrten Rückwand der Höhle; es sind die Menschen, bei denen selbst die Wahrnehmung noch ungeschult ist; die anderen haben sich entfesselt und sehen, was in der Wahrnehmungswelt der Höhle wirklich geschieht, immerhin unmittelbar und können sogar ihre Wahrnehmung auf ihre Bedingung zurückführen; sie sind in der Schule bis zu den empirischen Wissenschaften vorgedrungen. Draußen aber, im wahren Lichte, stehen die einen am Ufer und sehen die Bilder der himmlischen, wahrhaftigen Dinge, der Sterne und ihres Wandels, abgespiegelt im Wasser, den Kreis des Mondes und all die mathematischen Figuren der Gestirne; es sind die Dianoetiker mit ihrem schon vom wahren Lichte erleuchteten, aber noch auf die Begrifflichkeit beschränkten Denken. Die anderen aber, ganz wenige, die die höchste Stufe der Erkenntnis erreicht haben, die rein noetische, sehen hinauf zu den leuchtenden Gestalten selber und schauen, als höchste Vollendung, den Urquell des Lichts von Angesicht zu Angesicht: die Sonne im Reich der Ideen.

Die letzte Auswirkung, die das Motiv des „Mittleren" erfährt, muß den Charakter der gesamten Schöpfung angehen. Ist unsere logische Denkerkenntnis ein Mittleres zwischen Ideensehen und Sinneswahrnehmung, so muß auch die Gesamtheit und Einheit der dieser mittleren Erkenntnisart zugänglichen Objekte ein mittleres Gepräge tragen: diese Gesamtheit und Einheit aber ist der Kosmos. „Ein Gewächs, ein Tier, die regelmäßige Anordnung des Weltbaues (vermutlich also auch die ganze Naturordnung) zeigen deutlich, daß sie nur nach Ideen möglich sind; daß zwar kein einzelnes Geschöpf unter den einzelnen Bedingungen seines Daseins mit der Idee des Vollkommensten seiner Art kongruiere . . ., daß gleichwohl jene Ideen . . . einzeln, unveränderlich, durchgängig bestimmt und die ursprünglichen Ursachen der Dinge sind, und nur das Ganze ihrer Verbindung im Weltall einzig und allein jener Idee völlig adäquat sei." Mit diesen Worten gründet Kant seine eigene Ideenlehre über den Kosmos auf die Platons und rühmt den „Geistesschwung des Philosophen, von der kopeylichen (d. h. bloß kopierenden, abbildenden) Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken, d. i. nach Ideen hinaufzusteigen". In der Naturlehre erhält die Idee einen neuen methodischen Sinn: sie wird zum Zweck; ebenso die Materie eine andere Bedeutung: sie wird zum Material für den Zweck. Der Zweck ist die tätige, schaffende, wahre Ursache; die materielle Räumlichkeit das nur leidende, aufnehmende, an sich ganz untätige Prinzip. Die konkrete Wirklichkeit aber wird zum „Geschöpf", geschaffen *durch* die zweckvolle Ursache, *aus* dem Material des räumlichen Stoffes. Gestaltende Zweckhaftigkeit, bestimmendes Formprinzip wirken auf das an sich Bestimmungs- und Formlose der Materie und geben dem Kosmos in allen seinen Teilen den komplexen Charakter, den alles „Geschaffene" an sich trägt: das sinnvolle (daher dem Denken zugängliche) Sein, das auf den Schöpfer weist, auf der einen Seite und auf der anderen das in den Dienst des sinnvollen Seins gezwungene, ihm aber an sich entgegengesetzte stoffliche Substrat. Jenes bleibt seinem Sinne nach, auch wenn dieses vergeht. Jenes ist die wahre Wesenheit des Daseins und als solche mit dem Wahrheitsgehalt der Erkenntnis identisch; dieses ist, losgelöst von der Formung durch die Idee, rein für sich und gleichsam vor dem Schöpfungsakt betrachtet, das bare Chaos, nur als Gegenteil zu Sein und Geist bestimmbar als das schlechthin Nichtseiende, Ungeistige.

Als Material aber zur Verwirklichung der Ideen im Raume wird es zum Fleisch am Leibe der Schöpfung und diese selbst ein sinnlich-geistiger Kosmos, denkbar und sichtbar zugleich.

## 5. Die Idee des Guten.

Durch die Methexis ist die Idee zum systembildenden Faktor geworden: drei Stufen des Erkennens, drei Stufen des Erkannten; jedesmal die erste Stufe mit der dritten in einer mittleren verschlungen; und jedesmal Erkennendes und Erkanntes durch den Akt der Erkenntnis verbunden. Dennoch fehlt diesem ganzen Lehrgebäude bisher noch sein letzter und tiefster Sinn. Blicken wir auf die unterste Stufe der Erkenntnis, so haben wir die Dreiheit: sinnliche Organe als Subjekt, Sinnendinge als Objekt, beide gebunden durch den Akt der sinnlichen Wahrnehmung. Aber dieser Akt ist nicht das einzige, wodurch Wahrnehmendes und Wahrzunehmendes miteinander verbunden sind: das Sehorgan und die sichtbare Welt sind vielmehr durch den gleichen, gemeinsamen Ursprung im innersten Wesen verwandt: die Sonne ist es, die sowohl das sehende Auge wie die leuchtende Vielheit der Dinge und Wesen geschaffen hat; und der Sehakt, durch den beide eine Gemeinschaft eingehen, wäre nicht möglich ohne die Quelle des Lichtes. Wenn aber schon in der sinnlichen Sphäre Subjekt und Objekt in einem übergeordneten, zeugenden Dritten ihren einheitlichen Urquell haben, um wieviel mehr muß die Möglichkeit dianoetischen Erkennens aus einer übergreifenden Instanz abgeleitet werden, welche für denkenden Logos und denkbaren Kosmos ebenso der Vater ist wie es die Sonne für Auge und Lichtwelt ist! Philolaos nannte diesen Vater die Zahl, Parmenides das Sein, Platon hat sich auf keinen Namen festgelegt, aber dem Gedanken nach war er mit seinen beiden Vorgängern einig: es ist die mathematische Form, welche gleichermaßen in mathematischen Verhältnissen den Kosmos durchdringt und nach mathematischer Methode das dianoetische Denken erzeugt. Im Alter nannte er diesen Urgrund, aus dem unser Denkvermögen und die kosmische Formbestimmtheit gleichermaßen stammen und kraft dessen beide aufeinander eingestellt sind, Weltseele. Unausdenkbar aber scheint nun das letzte und höchste Problem. Wenn die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und das Ganze des Kosmos auf Ideen als letzten Daseinsgrund weisen, und wenn alles niedere und höhere Denken auf Ideenerkenntnis als letzte Erkenntnisbegründung weisen: wie ist es auszudenken, daß der

letzte Grund alles Daseins und die letzte Begründung aller Erkenntnis aus einer beiden noch übergeordneten Instanz stammen? Dieses ausdenken wollen bedeutet, höchste Wahrerkenntnis und reinstes Sein abzuleiten aus einer einzigen Idee, die sogar diese letzte Dualität, die Dualität ideeller Erkenntnis und ideellen Seins, in sich als ungebrochene Einheit beschließt. So gewiß diese Idee von der dialektischen Vernunft in voller Strenge gefordert werden muß, da dem Subjekt und Objekt ideeller Erkenntnis nicht jene Gemeinsamkeit des Ursprungs fehlen kann, die schon für Subjekt und Objekt der Sinneswahrnehmung als Sonne vor aller Augen ist, und die für Subjekt und Objekt der dianoetischen Erkenntnis in der Weltseele gegeben ist, so gewiß ist es andererseits, daß die sehnsüchtig von Idee zu Idee hinaufklimmende Vernunft diesen höchsten Gipfel des Ideenkegels nicht von gleicher Höhe aus schauen, sondern nur zu ihm emporblicken kann. Erklären heißt: Zurückführen auf ein Höheres, Übergeordnetes. Soll Erkenntnis der Ideen und Sein der Ideen erklärt werden, und soll beides aus einem und demselben erklärt werden, so muß dies eine der Urquell der Vollkommenheit selber sein. Vollkommen aber ist nur das Gute in seinem reinen Anundfürsichsein. Aus dem Guten an sich stammt alles Sein, alles Dasein, alles Leben einerseits, von dem vollendeten Sein der Ideen an bis hinunter zu den Dingen, deren selbst niedrigste und geringste noch immer irgendeine Form, irgendeinen Nutzen, eine Bestimmtheit haben kraft der Teilhabe an den Ideen; nichts Seiendes kann es geben, dem nicht irgendein Sollen innewohnte, und dies eben ist die eine Bedeutung der Idee des Guten, daß das Sein sein soll. Es ist der Sinn des Seins, daß es sein Sollen rechtfertigen kann aus dem Wert der Werte, dem Guten an sich. Und aus dem Guten stammt andererseits alles Erkennen der Vernunft, des Verstandes, ja der Sinnlichkeit, denn immer will Erkennen Wahrerkenntnis sein, und immer ist Wahrheit ein Wert; unmöglich kann Wahres je schlecht sein. Ja nicht nur in höchster Instanz finden Sein und Erkennen im Guten ihren gemeinschaftlichen Ursprung, sogar in jedem einzelnen Falle ist das Gute der Koinzidenzpunkt vom Sein des Objektes und vom Erkennen des Subjekts. Das Sein des Dreiecks besteht darin, daß es dasjenige ist, was es sein soll: ein Dreieck, das seiner Definition genügt; sein Gutes ist, ein wahres Dreieck zu sein. Und das Erkennen des Dreiecks besteht in demselben: zu erkennen, daß es seiner Definition genügt; daß es ein wahres Dreieck ist. Es

ist das „Gute" in den Objekten, auf das sich das Denkmittel des Begriffs bezieht; und es ist das „Gute" des Begriffs, daß er das Objekt in seinem wahren Wesen ergreift. Vom Guten her ist alle Erkenntnis und Wesenheit. Beide sind von ihrem Ursprung aus durch das Zeichen des Wertes geadelt. Die Reihe der Wesen gipfelt im Guten, die Reihe der Erkenntnisse gipfelt im Guten. Das Gute ist Gott.

Ohne die Idee des Guten wäre Platons Lehre einem festgefügten Gebände vergleichbar, in dem das dreifache Übereinander der Stockwerke und das dreifache Nebeneinander der Räume das Gepräge der Unveränderlichkeit trüge. Durch die Idee des Guten wird sie einem gotischen Turme ähnlich, an welchem jeder, auch der unterste Teil mit dem Streben nach oben gezeichnet ist und durch seine Form hinaufweist dorthin, wo die Vollendung ist. Indem Wirklichkeit und Wahrheit auf den gleichen Wert hinaufbezogen, Sein und Erkennen aus demselben Sollen abgeleitet werden, wird der Platonischen Schöpfung der Lebensodem gegeben, der dem ganzen Gefüge Bewegung verleiht. Wie das schlichteste Denkurteil dianoetischer Erkenntnis, z. B. „Sokrates ist ein Mensch", ein empirisches Einzelwesen in Verbindung mit der Gattungsidee des Menschseins bringt, so „strebt" jenes Wesen in seiner Sonderexistenz selber danach, die allgemeine Idee zu vertreten und zu erreichen. In Dasein und Erkenntnis dieselbe Richtung von unten nach oben, zur ideellen Welt hin. Das ganze Reich des Dianoetischen, ohne die Idee des Guten nur Welten verbindend und statisch in der Mitte ruhend, erhält durch diese Idee seine eindeutige Bestimmung: den Stoff zur Form, die Materie zum vernünftigen Leben, alles Werdende für die Zwecke dauernden Seins zu gestalten und reif zu machen. Es kann hier nicht im einzelnen und genau verfolgt werden, wie diese allgemeine Aufgabe der Dianoetik in allen Teilen der Wissenschaft jedesmal aus dem Eigencharakter des betreffenden Wissenszweiges heraus einen besonderen Sinn erhält: wie es z. B. das Ziel der Politik wird, die in der unteren, sinnlich-dinglichen Welt basierende Macht als Mittel zu verwenden, um den in der Ideenwelt heimischen Begriff des Rechtes Wirklichkeit werden zu lassen (dies der Sinn des Wortes, daß die Philosophen Könige und die Könige Philosophen werden müssen). Oder wie neben das dialektische Ziel der Ethik, die Ideen der Sittlichkeit aufzusuchen, das dianoetische tritt, die Leidenschaft von ihren sinnlichen Gegenständen ab- und auf die Liebe zum Idealen hinzulenken. Eine Naturphilosophie wird möglich, welche durch die

Hypothese der Stoffbeseelung das Formproblem in der Natur zu lösen unternimmt; eine Psychologie, welche die seelischen Funktionen nach ihrem Verhältnis zur Idee bestimmt und gliedert; eine Physik, die ihren dianoetischen Charakter darin bewährt, daß sie in so weit Wissenschaft sein will, wie sie nach der Methode der Mathematik, des Vorbildes aller Dianoetik arbeitet. Es muß vielmehr genügen, umfassend zu sagen, wie die Idee des Guten als Motiv den ganzen Platonismus beherrscht und dem System als Sonne, wie Platon sie genannt hat, wahrhaftiger Mittelpunkt ist: weist alle Erkenntnis und alles Sein auf eine höchste Vollkommenheit, so ist nicht nur der sichtbare Kosmos ein kontinuierlicher Zusammenhang, in welchem sich die scheinbaren Gegensätze dem geschärften Forscherauge als Stufen einer Reihe und damit als im Grunde unter gleicher Gesetzlichkeit stehend, aus einem Sein geboren und zu einem Sein bestimmt erweisen, sondern dieser sichtbare und über ihm der denkbare Kosmos, von dem jener nur ein Abbild ist, sie sind in einer einzigen Idee gegründet; und wie alles, was wirklich ist, nur aus dieser Idee stammen kann, so kann das, was dieser Idee gegensätzlich ist, nicht wirklich sein. Ist das Ideelle jenseit der Dimensionen des Raumes, so kann „Raum" nur schlechthiniges Nichtsein bedeuten. Ist die Idee der absolute Wert, so ist das schlechthin Wertlose trügerischer Schein, seine Existenz ist ausgeschlossen. Von den beiden Welten, die der Platonismus zu verbinden unternahm, hat die obere das volle, das ideelle Sein, aber die untere ist nicht ihr kontradiktorischer Gegensatz. Das „Ding" ist im Verhältnis zur Idee das grundsätzlich „Andere", aber schon als „Ding" ist es nicht Unding. Das schlechthin Widerideelle, z. B. ethisch: das radikal Böse; oder physikalisch: das Nur Ausgedehnte, das schlechthin Formlose; oder logisch: das dem Begriffe grundsätzlich unzugängliche Objekt haben in keiner Hinsicht irgendwelches Sein. Bestände aus ihnen die untere Welt, so wäre die „Rettung" nicht möglich, zwischen absoluten Gegensätzen gibt es kein Drittes, Mittleres, Erlösendes. Absolut entgegengesetzt sind nur Sein und Nichtsein einander. Aber schon die untere Welt des Sinnlichen, Vielen, Werdenden, Leiblichen ist Stufe zum Sein und von Anfang an wie als Sichtbares und körperlich Existierendes in den Bereich der Sonne hineinbezogen, so als Denkbares und Wesenhaftes von den Strahlen der Ideensonne, stets noch spürbar, erleuchtet. Wie der leere Raum für die Körperwelt und Sinneswahrnehmung nichts ist als die Negation der sinnlichen Form und der — unwirkliche —

Gegensatz, an dem ihre Plastik sich abhebt, so das Nichtsein überhaupt nur eine Abstraktion des Denkens, um begriffliche Bestimmtheit, Ordnung und Gesetzmäßigkeit aufzufinden an allem, was ist. So beschließt sich der Sinn der Lehre Platons in einer letzten Erkenntnis, welche das Unwahre und Unedle, das Unschöne und Unrechte überwindet, indem sie es in das Nichts verstößt. Alles, was ist, hat am Guten teil. Die Seele aber, welche die Idee des Guten einmal geschaut hat — am überhimmlischen Orte —, erkennt die Einheit des Weltsinnes: in dem, was uns als Leben in der Natur entgegentritt oder als Sittlichkeit im Wollen oder als Wahrheit in der Erkenntnis, erkennt sie den einen selben tiefen Sinn: das Streben nach einem und demselben Vollkommenen, Guten, welches Ursache und Gesetz ist für alles, was ist. Mag unser dianoetisches, methodisches Denken auf begriffliche Unterscheidungen und Trennungen angewiesen sein, das höchste ideelle Schauen ist kein Akt des Neikos, sondern der Philia, eine synoptische Intuition in den Urgrund des Guten, das ebenso am gestirnten Himmel waltet wie in allem, was auf Erden geschieht, und schließlich in dem, was sich vom irdischen Geschehen fort nach jenen reinen Höhen sehnt: der menschlichen Seele.

**Geschichte der Philosophie in 7 Bänden.** Weitere Bände sind in Vorb.: Band II, 1: Antike Philosophie bis Poseidonios. Von Studienrat Dr. E. Hoffmann. 2: Hellenistisch-christl. Philosophie. Von Privatdoz. Dr. M. Heidegger. III. Mittelalter und Renaissance b. z. mod. Naturwissenschaft. Von Privatdoz. Dr. M. Heidegger. IV. Von Descartes bis Leibniz. Von Prof. Dr. Kroner. V. Englischer Empirismus, Aufklärung. Kant. Von Privatdoz. Dr. S. Marck. VI/VII. Die Philosophie von Kant an. Von Prof. Dr. J. Cohn. (ANuG Bd. 742/47.) Kart. je M. 6.80, geb. je M. 8.80

Von Studienrat Dr. E. Hoffmann erschien ferner in der Quellensammlung zur Geschichte, herausgegeben von Lambeck und Rühlmann:

**Die Aufklärung im 5. Jahrhundert v. Chr. — Die Blütezeit der griechischen Philosophie.** Geh. je M. 2.70

**Griechische Weltanschauung.** Von Prof. Dr. M. Wundt. 2. Auflage. (ANuG Bd. 329.) Kart. M. 6.80, geb. M. 8.80

Das Buch will die griechische Weltanschauung in ihrer inneren Einheit erfassen. Es sollte dabei deutlich werden, daß die Griechen die typischen Formen der Weltanschauung überhaupt ausgebildet haben.

„Der Leser lernt ebensowohl die Hauptformen des griechischen Geistes in ihrer Einheit, als auch die ringende Fülle von Motiven und Bestimmungen kennen, die jeder der großen Lebenskreise und jedes der Hauptgebiete der griechischen Kultur in sich birgt." **(Kantstudien.)**

**Führende Denker.** Geschichtliche Einleitung in die Philosophie. Von Prof. Dr. J. Cohn. 4., durchg. Aufl. Mit 6 Bildn. (ANuG Bd. 176.) Kart. M. 6.80, geb. 8.80

Will zur Philosophie als Lebensmacht durch deren Geschichte hinführen und behandelt in diesem Sinne Leben und Lehre sechs größter Bahnbrecher: Sokrates und Plato, Descartes, und Spinoza, Kant und Fichte.

**Charakterköpfe aus der antiken Literatur.** Von Geh. Rat Prof. Dr. Ed. Schwartz. Kart. je M. 8.75, zus. geb. in Geschenkausgabe M. 24.—

I. Reihe: 1. Hesiod und Pindar. 2. Thukydides und Euripides. 3. Sokrates und Plato. 4. Polybios und Poseidonios. 5. Cicero. 5. Aufl. II. Reihe: 1. Diogenes der Hund und Krates der Kyniker. 2. Epikur. 3. Theokrit. 4. Eratosthenes. 5. Paulus. 3. Aufl.

„... Schwartz beherrscht den Stoff in ganz ungewöhnlicher Weise: das Reinstoffliche aber tritt allmählich ganz in den Hintergrund, dafür erglänzt jede einzelne der Erscheinungen um so klarer und mächtiger im Lichte ihrer Zeit." **(Das literarische Echo.)**

**Vom Altertum zur Gegenwart.** Die Kulturzusammenhänge in den Hauptepochen und auf den Hauptgebieten. Skizzen von F. Boll, L. Curtius, A. Dopsch, E. Fraenkel, W. Goetz, E. Goldbeck, P. Hensel, K. Holl, J. Ilberg, R. Imelmann, W. Jaeger, V. Klemperer, H. Lietzmann, E. von Lippmann, A. von Martin, Ed. Meyer, L. Mitteis, C. Müller, E. Norden, J. Partsch, Leipzig, J. Partsch, Bonn, A. Rehm, G. Roethe, Wilh. Schulze, E. Spranger, H. Stadler, A. Wahl, M. Wundt, J. Ziehen. 2., vermehrte Aufl. Geh. M. 37.50, geb. M. 45.—

.so gewinnt das Buch die Bedeutung einer den höchsten Menschlichkeitsgedanken gewihten Führung. Hier wird nicht die ästhetische oder die logische oder die ethische Seite des Altertums als Vorbild gesichert, sondern eine Zusammenfassung, eine Einheit geboten." **(Mitteldeutsche Zeitung.)**

**Geschichte der Philologie.** Von wirkl. Geh. Rat Prof. Dr. U. von Wilamowitz-Moellendorf. Geh. M. 16.—, geb. M. 20.—

Es bedarf keines Hinweises, welche Bedeutung die Darstellung der Geschichte der Altertumswissenschaft von ihrem heutigen Führer hat, der ihr Werden rückblickend von der hohen Stellung, die er in ihr einnimmt, aus überschaut.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Preisänderung vorbehalten

**Antike Kultur.** Ein Grundriß von F. Poland, E. Reisinger u. R. Wagner. Mit ca. 108 Abbildungen im Text, 6 Tafeln in Kupfer- und Farbendruck und 3 Karten. Geb. ca. M. 40.—

Bietet ein Bild der Antike als der sich in überreicher Entfaltung ausbreitenden Lebensgestaltung griechisch-römischen Geistes in Staat und Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst, Philosophie und Religion, Leben und Treiben. Überall sind die inneren Zusammenhänge der Erscheinungen betont, die großen Linien, die ihr Werden beherrschen, sowie die Wechselbeziehungen zwischen Altertum und Gegenwart.

So wird das Buch heute, wo alles zu wanken und zu zerreißen scheint, zum Sinnbild der großen die Jahrtausende und die Völker verbindenden Gemeinschuft wahrhaft menschlichen Seins und Wesens, in deren Dienst die Großen unseres Volkes, Lessing und Herder, Schiller und Goethe lebten und wirkten.

**Die griechische u. lateinische Literatur u. Sprache.** (Die Kultur der Gegenw., hrsg. v. P. Hinneberg. Teil I, Abt. 8.) 3. Aufl. Geh. M. 50.—, geb. M. 70.—

Inhalt: I. Die griechische Literatur und Sprache. Die griechische Literatur des Altertums: U. v. Wilamowitz-Moellendorff. — Die griechische Literatur des Mittelalters: K. Krumbacher. — Die griechische Sprache: J. Wackernagel. — II. Die lateinische Literatur und Sprache. Die röm. Literatur des Altertums: Fr. Leo. — Die latein. Literatur im Übergang vom Altertum zum Mittelalter: E. Norden. — Die lateinische Sprache: F. Skutsch.

**Vorträge und Aufsätze.** Von Hermann Usener. Mit einem Bilde Useners. Geh. M. 12.50, geb. M. 20.—

„Usener wird neueren Forschungsmethoden durchaus gerecht, stellt die vergleichende Volkskunde in den Dienst seiner religions- und sittengeschichtlichen Forschung und hat dadurch dem Betrieb der klassischen Philologie einen hohen Geist eingehaucht."
**(Historische Vierteljahrsschrift.)**

**Homer.** Von G. Finsler. 2., vermehrte Aufl.

I. Teil: Der Dichter und seine Welt. Geh. M. 12.50, geb. M. 22.50
II. Teil: Kritisch-ästhetische Erläuterungen zu den Gedichten. Geh. M. 12.50, geb. M. 22.50

„. . hervorgegangen aus innigster Vertrautheit mit dem Dichter, bis ins letzte liebevoll durchdacht und ausgedacht, ja, man möchte sagen, erlebt, und in jeder Zeile getragen von einer edlen Begeisterung für die unvergängliche Schönheit homerischer Dichtung." **(Neue Zürcher Ztg.)**

**Die griechische Tragödie.** Von Johannes Geffcken. 2. Aufl. Mit 1 Plan des Theaters des Dionysos zu Athen. Geh. M. 16.—, geb. M. 22.50

„Es ist eine solid begründete und klar aufgebaute Geschichte dieser Einzelgebiete hellenistischer Kunst, von kritischem doch warmem Urteil." **(Schweizer Lehrerzeitung.)**

**Geschichte der Autobiographie.** Von G. Misch. I. Band: Das Altertum. Geh. M. 20.—, geb. M. 30.—

„Der Verf. zieht alle Formen heran, in denen sich die Äußerungen des menschlichen Innern bewegt haben: wie Gebet, Lyrik, Beichte, Brief, rhetorische Deklamation usw. und schenkt uns ein stattliches Stück einer Geschichte des Individualismus." **(Berliner phil. Wochenschr.**

**Die Mysterien des Mithra.** Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Von F. Cumont. Autorisierte deutsche Übersetzung von G. Gehrich. Mit 9 Abb. i. T. u. auf 2 Taf. sowie 1 Karte. 3. Aufl. [U. d. Pr. 1921.]

„Das Buch wird sicherlich die Einzelforschung noch lange anregen und wird auch dieser gelungene Auszug zum historischen Verständnis religiöser Probleme beitragen."
**(Wochenschrift für klassische Philologie.)**

**Die oriental. Religionen im röm. Heidentum.** Von F. Cumont. Autoris. deutsche Ausgabe von G. Gehrich. 2. Aufl. Geh. M. 12.50, geb. M. 25 —

„Cumont, der verdienstvolle Erforscher des Mithraskultus, war auch ganz der Mann dazu diesen prächtig orientierenden Einblick in das brodelnde Durcheinander des Geisteslebens im Zeitalter der Religionswende zu geben. Ein Buch, zu dem man gerne zurückgeht." **(Straßb. Post.)**

---


## Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

**Preisänderung vorbehalten**

**Allg. Geschichte d. Philosophie.** (D. Kult. d. Geg. hrsg. v. Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. V.) 3. Aufl. [In Vorbereitung 1921.]

„Man wird kaum ein Buch finden, das von gleich hohem Standpunkt aus, dabei in fesselnder Darstellung eine Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis in die Gegenwart und damit eine Geschichte des geistigen Lebens überhaupt gibt." (Zeitschr. f. lateinl. höh. Schulen.)

**Systematische Philosophie.** (Die Kult. d. Gegenw., hrsg. v. Prof. P. Hinneberg. Teil I, Abt. VI.) 3. Aufl. M. 75.—, geb. M. 93.—

„Die Hervorhebung des Wesentlichen, die Reife des Urteils, das Fernhalten alles Schulmäßigen und Pedantischen, die Klarheit und Sorgfalt des sprachlichen Ausdrucks – dies alles drückt den einzelnen Abhandlungen den Stempel des Klassizismus auf." (Jahrb. d. Philosophie.)

**Einleitung in die Philosophie.** Von Prof. Dr. H. Cornelius. 3. Aufl. Geheftet M. 32.—, gebunden M. 36.—

„Ein Werk, das aus der Fülle von Wissen, aus dem Reichtum von Erfahrung, aus dem Sehnen und Hungern des Erkenntnistriebes heraus geschrieben ist...." (Der Tag.)

**Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart.** Von Geh. Rat Prof. Dr. A. Riehl. 6. Aufl. Geh. M. 14.—, geb. M. 18.—

„ ..So steigt ein Stück geistiger Menschheitsgeschichte in seinen wesentlichen Umrissen mit herauf, und indem wir uns um die Sache bemühen, lernen wir große Menschen kennen, die für uns gelebt haben und uns einladen, mit ihnen zu leben." (Tägliche Rundschau.)

**Philosophisches Wörterbuch.** Von Studienrat Dr. P. Thormeyer. 2. Aufl. (Teubners kleine Fachwörterbücher. Band 4.) Geb. M. 17.50

Sachliche, sprachliche und geschichtliche Erklärung aller wichtigen philosophischen Fachausdrücke nebst deren häufigeren Verbindungen und Zusammensetzungen sowie Darstellung der Hauptlehren der bedeutenderen Philosophen.

**Persönlichkeit und Weltanschauung.** Psych. Untersuch. z. Religion, Kunst u. Philos. V. Dr. R. Müller-Freienfels. M. Abb. i. T. u. a. 5 Taf. M. 15.—, geb. M. 22.50

„Verf. zeigt eine ganz hervorragende Fähigkeit, weite, zum Teil noch kaum bearbeitete Gebiete der psychologischen Welt zu überschauen, zu ordnen und dem Leser fesselnd zu machen...." (Preußische Jahrbücher.)

**Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten.** Von Prof. Fr. Troels-Lund. Aut. Übersetzung von L. Bloch. 4. Aufl. Geb. M. 18.75

„. . . Es ist eine wahre Lust, diesem kundigen und geistreichen Führer auf dem nie ermüdenden Wege durch Asien, Afrika und Europa, durch Altertum und Mittelalter bis herab in die Neuzeit zu folgen." (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum.)

**Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften.** In 7 Bdn. Bisher erschien: Band II: **Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.** Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion. 2. Aufl. Geh. M. 90.—, geb. M. 100.— Band IV: **Die Jugendgeschichte Hegels u. and. Abhandl. z. Entwicklung d. dtsch. Idealismus.** Geh M. 95.–, geb. M. 105.–

In Kürze erscheint: Bd. I: **Einführung in die Geisteswissenschaften.** Weiter befinden sich in Vorbereitung: III. Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. V. Die geistige Welt. VI. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. VII. Aus dem handschriftlichen Nachlaß.

**Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin**

Preisänderung vorbehalten

Die angegeb. als unverbindlich anzusehenden Preise sind Grundpreise
Die Ladenpreise ergeben sich aus halbiertem Grundpreis × Schlüsselzahl des Börsenvereins (März 1923: 2000).

# Teubners kleine Fachwörterbücher

geben rasch und zuverlässig Auskunft auf jedem Spezialgebiete und lassen sich je nach den Interessen und den Mitteln des einzelnen nach und nach zu einer Enzyklopädie aller Wissenszweige erweitern.

„Mit diesen kleinen Fachwörterbüchern hat der Verlag Teubner wieder einen sehr glücklichen Griff getan. Sie ersehen tatsächlich für ihre Sondergebiete ein Konversationslexikon und werden gewiß großen Anklang finden." [Deutsche Warte.]

„Wer ist jetzt in der Lage, teuere Nachschlagebücher zu kaufen? Wie viele aus den Reihen der Volkshochschulbesucher verlangen nach Handreichungen, die das Studium der Natur- und Geisteswissenschaften ermöglichen. Die Erklärungen sind sachlich zutreffend und so kurz als möglich gegeben, das Sprachliche ist gründlich erfaßt, das Wesentliche berücksichtigt. Die Bücher sind eine glückliche Ergänzung der Bändchen „Aus Natur und Geisteswelt" des gleichen Verlags. Selbstverständlich ist dem neuesten Stande der Wissenschaft Rechnung getragen." [Sächsische Schulzeitung.]

„Diese handlichen Nachschlagebücher bieten nach Form und Inhalt Vorzügliches und werden sich, wie zu erwarten steht, in unseren Volksbüchereien schnell einbürgern." [Blätter für Volksbibliotheken.]

Bisher erschienen:

Jeder Band gebunden M. 5.—

**Philosophisches Wörterbuch.** 3. Aufl. Von Studienrat Dr. P. Thormeyer. (Bd. 4.)

**Psychologisches Wörterbuch** von Dr. Fritz Giese. Mit 60 Fig. (Bd. 7.)

**Wörterbuch zur deutschen Literatur** von Studienrat Dr. H. Röhl. (Bd. 14.)

*__Musikalisches Wörterbuch__ von Privatdoz. Dr. H. J. Moser. (Bd. 12.)

*__Wörterbuch zur Kunstgeschichte__ von Dr. H. Vollmer.

**Physikalisches Wörterbuch** von Prof. Dr. G. Berndt. Mit 81 Fig. (Bd. 5.)

*__Chemisches Wörterbuch__ von Prof. Dr. H. Remy. (Bd. 10.)

*__Astronomisches Wörterbuch__ v. Observator Dr. H. Naumann. (Bd. 11.)

**Geologisch-mineralogisches Wörterbuch** von Dr. C. W. Schmidt. Mit 211 Abb. (Bd. 6.)

**Geographisches Wörterbuch** von Prof. Dr. O. Kende. I. Allgem. Erdkunde. Mit 81 Abb. (Bd. 8.) *II. Wörterbuch der Länder- und Wirtschaftskunde. (Bd. 13.)

**Zoologisches Wörterbuch** von Direktor Dr. Th. Knottnerus-Meyer. (Bd. 2.)

**Botanisches Wörterbuch** von Dr. O. Gerke. Mit 103 Abb. (Bd. 1.)

**Wörterbuch der Warenkunde** von Prof. Dr. M. Pietsch. (Bd. 9.)

**Handelswörterbuch** von Handelsschuldirektor Dr. V. Sittel und Justizrat Dr. M. Strauß. Zugleich fünfsprachiges Wörterbuch, zusammengestellt von V. Armhaus, verpfl. Dolmetscher. (Bd. 9.)

* in Vorbereitung bzw. unter der Presse (1923)

**Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin**



Anfragen ist Rückporto beizufügen

**Die angegeb. als unverbindlich anzusehenden Preise sind Grundpreise.**
**Die Ladenpreise ergeben sich aus halbiertem Grundpreis × Schlüsselzahl des Börsenvereins (März 1923: 2000).**

## Psychologie der Kunst

Von Dr. R. Müller-Freienfels. 3 Bände. 2., vollst. umg. u. verm. Aufl.
I. Allgemeine Grundlegung und Psychologie des Kunstgenießens. Mit 9 Tafeln. Geh. M. 7.50, geb. M. 8.60. II. Psychologie des Kunstschaffens und der ästhetischen Wertung. Mit 7 Tafeln. Geh. M. 12.—, geb. M. 16.— III. Die psychologischen Grundlagen der einzelnen Künste. [In Vorb. 1923.]

## Schaffen und Schauen

I. Volk und Vaterland. 4. Aufl. . . . . Geb. M. 15.–
Auch in 2 Teilbänden: 1. Das deutsche Reich. Land, Volk, Staat . . M. 9.–
2. Das Wirtschaftsleben. Volkswirtschaft, Wirtschaftspolitik, Im Beruf . . M. 8.–
II. Des Menschen Sein und Werden. 3. Aufl. Geb. . . . M. 12.–
Auch in 2 Teilbänden: 1. Menschenleben. Leib und Seele, Lebensführung . M. 6.–
2. Geistesleben. Kultur, Wissenschaft, Philosophie, Kunst, Religion . . . M. 8.–

## Einführung in die Volkswirtschaftslehre

**Geschichte, Theorie und Politik**

V. Prof. Dr. A. Sartorius Frhr. v. Waltershausen. M. 6.40, geb. M. 8.40

Das Buch will dem Bedürfnisse einer Einführung für den im praktischen, wirtschaftlichen oder politischen Leben Stehenden in die Kenntnis der volkswirtschaftlichen Zusammenhänge entgegenkommen, über den Stand der Volkswirtschaft orientieren und die Grundlagen und Probleme beleuchten.

## Die bewegenden Kräfte in der deutschen Volksgeschichte

**Ein Beitrag zur politischen Soziologie**

Von Legationsrat z. D. Prof. Dr. C. Brinkmann. Kart. M. 2.40

„In dieser höchst anregenden und geistvollen Schrift gelingt es dem Verfasser, manche Vorgänge der deutschen Geschichte in völlig neue Beleuchtung zu rücken, bisher wenig beachtete Zusammenhänge aufzudecken und künftigen Forschungen wichtige Anregungen zu bieten." [Göttinger Zeitung.]

## Die antike Kultur

in ihren Hauptzügen dargestellt von Oberstudiendir. Prof. Dr. F. Poland, Dir. Prof. Dr. C. Reisinger und Oberstudiendir. Prof. Dr. R. Wagner. Mit 118 Abbildungen im Text, 6 ein- und mehrfarbigen Tafeln und 2 Plänen. Geb. M. 13.40, in Halbpergament mit Goldoberschnitt M. 23.–

Bietet ein Gesamtbild der Antike als der sich in überreicher Entfaltung ausbreitenden Lebensgestaltung griechisch-römischen Geistes in Staat und Wirtschaft, in Wissenschaft und Kunst, Philosophie und Religion, Leben und Treiben.

## Weltanschauung

**Ein Führer für Suchende**

Von Oberstudiendirektor Dr. H. Richert. Geh. M. 2.50, geb. M. 4.–

Ein Einblick in Urgrund, Gestaltungen, Methoden und Typen der philosophischen Weltanschauungsformen und Wertmaßstäbe als Wegweiser zur Gewinnung eigener Weltanschauung.

## Einführung in das philosophische Denken

**Für Anfänger und Alleinlernende**

Von Privatdozent Studienrat D. W. Bruhn. Geb. ca. M. 5.20

Das Buch stellt sich die Aufgabe, nicht so sehr die Philosophie, sondern das Philosophieren zu lehren, den Leser hineinwachsen zu lassen in die philosophische Problemstellung, ihn anzuleiten, aus geschichtlichem Anschauungsstoff die daraus zu gewinnende Erkenntnis selbst zu erarbeiten.

**Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin**

Printed in Germany Anfragen ist Rückporto beizufügen

Die angegebenen als unverbindlich anzusehenden Preise sind Grundpreise,
die z. Zt. (März 1923) mit der Teuerungsziffer 1000 zu vervielfältigen sind.

# Teubners Künstl

Wohlfeile farbige Original

Die Sammlung enthält jetzt üb
(M. 7.50), 103×43 cm b
(M. 4.-), 43×30 cm (M.

## Neu: K

18×24 cm je M. 1.-. Die
alten Kastanie und Weihna

## G

**K. W. Diefenbach „**
Wandfriefes fortlaufend wied
(42×30 cm) je M. 4.-, (35

**„Göttliche Jugend".**
Einzelbilder je M. -.60, aus

**Kindermusik.** 12 Blä

**Gerda Luise Schmid**
führung erhältlich. Blumenor
strauß. Die Freunde. Der
We

## Teubner

(Ausf. Verzeichnis v. Verlag in
M. 1.-, jede Karte unt
Die mit * bezeichneten Reihen
**Künstlersteinzeichnungen**
**neuerer Meister.** 1. Macco
Moor. 4. Hartmann, Sommer
***Diefenbachs Schattenbil**
Bleistiftzeichn. von Hela Pe
der Schuh? 4. Schmeichelkäh
M. —.50. ***Schattenriß ko**
Fest im Garten, Blumenora
Hameln. 2. Reihe: Die Fre
strauß, Der Liebesbrief. 3.
Beim Wein, Ein Märch

## Rudolf Schäfer

Der barmherzige Samariter,
Weihnachten, Die Bergpred

Diese 6 Blätter in Format
28×36 unter dem Titel
(Auch als „Kirchliche Gedenkb

## Karl Bau

**Charakterköpfe zur deutsc**
12 Bl. . . . . .
**Aus Deutschlands große**
**Führer und Helden im**
2 Mappen, enthaltend

**Katalog** über künstlerischen Wa
gegen Rückporto zu erfragen) oder gegen Nachnahme vom Verlag in Leipzig, Poststr. 3.

**Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin**

Anfragen ist Rückporto beizufügen

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED